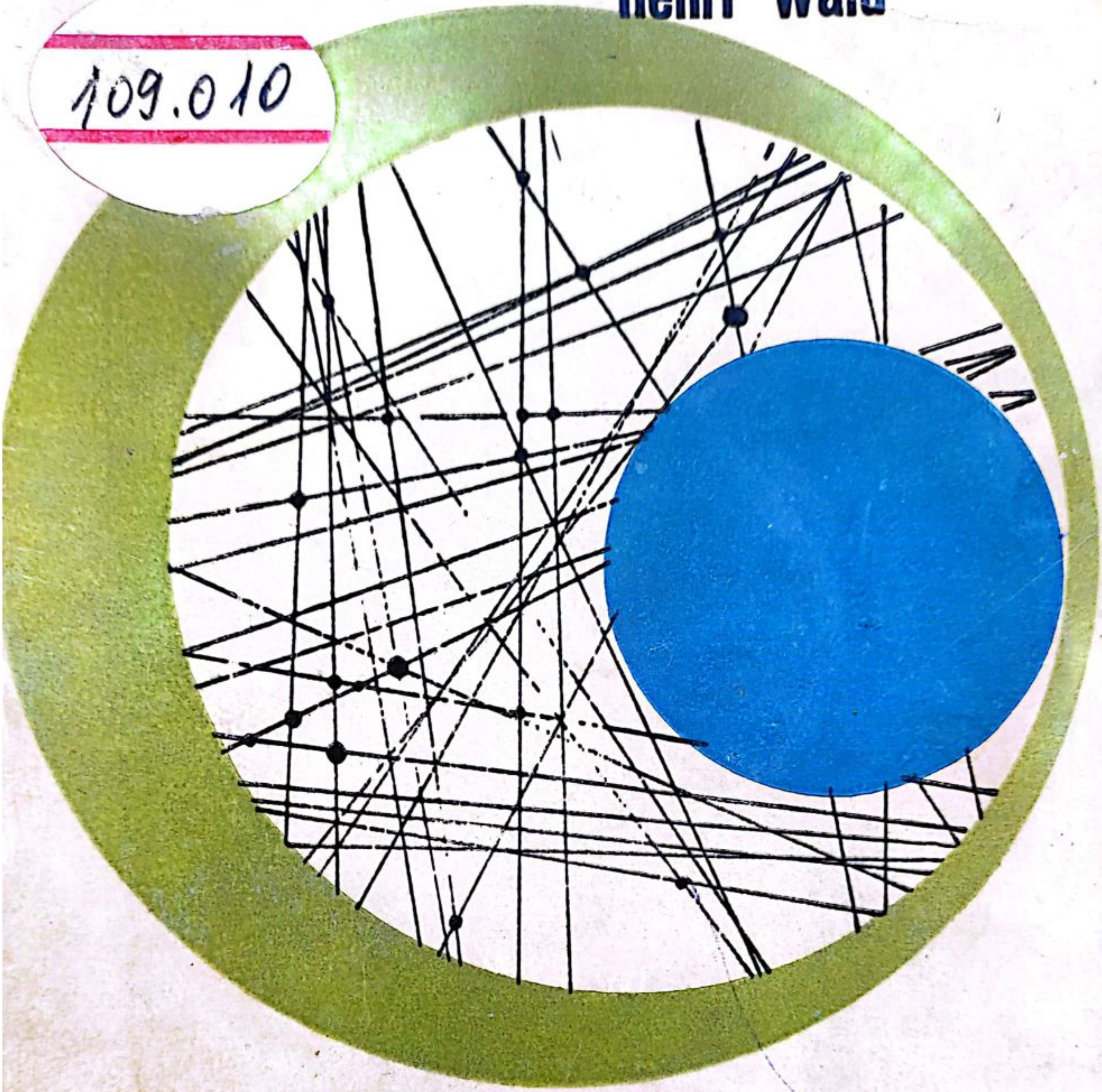
Henri Wald



Elemente de Epistemologie Generală

Henri Wald

Elemente de epistemologie generală

Editura Științifică

București, 1967

Introducere

Prin epistemologie se înțelege teoria cunoașterii științifice. Spre deosebire de gnoseologie, care studiază cunoașterea general-umană, epistemologia cercetează cunoașterea științifică, pe care o profesează oamenii de știință. Principalele probleme ale epistemologiei sînt: distincția dintre experiență și experiment, unitatea dintre analiză și sinteză, transformarea inducției în deducție, rolul ipotezei, conceptul de lege științifică, posibilitatea previziunii etc.

Tratarea acestor probleme este astăzi deosebit de actuală, deoarece neopozitivismul — cel mai răspîndit curent al filozofiei burgheze contemporane în domeniul teoriei cunoașterii științifice — încearcă să izoleze științele speciale de filozofia marxistă, preconizînd pluralismul epistemologic. Deviza lui este: fiecare știință specială cu epistemologia ei! După neopozitiviști, nu este posibilă o singură epistemologie, ci există tot atîtea epistemologii cîte științe particulare.

Filozofii marxiști trebuie să demonstreze că teoria cunoașterii științifice nu poate fi redusă numai la aspectele filozofice ale diferitelor științe particulare, ci e o disciplină de extremă generalitate, relativ independentă față de problemele teoretice ale

fiecărei științe în parte. Ei trebuie să precizeze în ce constă epistemologia materialist-dialectică.

Preocuparea exclusivă de a consolida *unitatea* dintre științele particulare și filozofia marxistă riscă să degenereze în neglijarea caracterului *dialectic* al acestei unități. Materialismul dialectic nu se află numai în prelungirea științelor speciale, ci, totodată, este și opus lor, negîndu-le în mod dialectic particularismul și analitismul prin construirea unei concepții sintetice și de extremă generalitate asupra lumii. Într-un moment în care neopozitivismul îi întreabă mereu pe filozofi de ce privilegiază mai mult elementul general decît diferența specifică, marxiștii trebuie să răspundă, arătînd că obiectul filozofiei nu e specialul, ci generalul.

Însă obiectul epistemologiei nu apare pe deplin clar decît în lumina unității dintre ontologie, gnoseologie și logică, unitate privită neapărat atît din punct de vedere teoretic, cît și din punct de vedere metodologic.

Unitatea dintre ontologie, gnoseologie și logică s-a aflat, la începuturile filozofiei, într-o fază de indistincție *globală*. Primii filozofi nu făceau încă o deosebire netă între *lucrurile* reflectate și *reflectarea* lucrurilor, și cu atît mai puțin între reflectare și forma logică a acestei reflectări. Mai tîrziu, unitatea dintre ontologie, gnoseologie și logică a intrat într-o fază analitică: filozofia s-a diferențiat în cele trei discipline fundamentale ale ei. De-a lungul aces-

tei faze, diversele sisteme filozofice au dat întîietate cînd ontologiei, dacă erau materialiste sau idealist-obiective, cînd gnoseologiei și logicii, dacă erau idealist-subiective. Neopozitivismul încearcă să încheie această fază, reducînd întreaga filozofie la o „terapeutică a limbajului științific". După ce în filozofia burgheză de la Kant încoace ontologia a fost din ce în ce mai absorbită de gnoseologie și logică, astăzi, sub presiunea neopozitivismului, gnoseologia și logica sînt absorbite la rîndul lor de „semeiologie", adică de știința semnelor cu ajutorul cărora se organizează experiențele.

Prin făurirea materialismului dialectic, unitatea dintre ontologie, gnoseologie și logică a ajuns pe treapta cea mai înaltă a dezvoltării ei: *faza sintetică*. În cadrul dialecticii materialiste, cele trei discipline filozofice fundamentale sînt precis diferențiate și totuși, prin conținutul lor, identice, datorită faptului că existența și cunoașterea ei sînt omogene. Ele sînt distincte, dar în același timp inseparabile, ontologia fiind primordială, iar gnoseologia și logica secunde. Primordialitatea ontologiei față de gnoseologie și logică dusese, în sistemele materialiste premarxiste, la neglijarea gnoseologiei și logicii. Materialiștii premarxiști nu au depășit înțelegerea mecanică a unității dintre ontologie, gnoseologie și logică.

După ce insistă asupra identității ontologiei, gnoseologiei și logicii, împotriva tentativelor empiriocriticiștilor de a izola gnoseologia de ontologie,

V. I. Lenin atrage atenția asupra faptului că „aici există *în mod real*, obiectiv t r e i termeni: 1) natura, 2) cunoașterea omului ... și 3) forma de reflectare a naturii în cunoașterea omului ...“[1]. Unitatea dintre ontologie, gnoseologie și logică este determinată de unitatea dintre natură *(obiectul ontologiei)*, cunoașterea omului *(obiectul gnoseologiei)* și forma de reflectare a naturii în cunoașterea omului *(obiectul logicii)*. În practica socială, obiectul cunoașterii determină *cunoașterea* obiectului.

Dacă din punct de vedere teoretic dialectica materialistă este știința celor mai generale legi ale naturii, societății, cunoașterii și gîndirii, din punct de vedere metodologic ea este metoda generală a tuturor științelor particulare. Dialectica materialistă este totodată și teorie, și metodologie. Ca teorie ea *explică* lumea, iar ca metodologie ea *călăuzește* cercetarea ei. Legile descoperite de teorie devin principiile metodologiei. Dialectica materialistă n-ar putea fi metodologie dacă n-ar fi în primul rînd teorie.

Epistemologia, ca parte integrantă a gnoseologiei, este și ea atît teorie, cît și metodă. Ca teorie explică procesul de cunoaștere științifică, iar ca metodă îndrumează cunoașterea științifică într-un anumit domeniu de specialitate.

Problema *epistemologică* a unității dintre analiză și sinteză nu poate fi clarificată pînă la capăt

[1] V. I. L e n i n, *Opere*, 38, Editura Politică, București, 1959, p. 175.

nici fără înțelegerea *ontologică* a unității dintre parte și întreg, nici fără înțelegerea *logică* a unității dintre noțiuni și judecăți. De asemenea problema epistemologică a transformării inducției în deducție nu poate fi pe deplin lămurită fără înțelegerea ontologică a unității dintre individual și general și fără înțelegerea logică a unității dintre judecățile particulare și cele universale. Și așa mai departe, după cum se va vedea în cele ce urmează.

Dar să examinăm mai întîi ce înseamnă „unitate dialectică".

Orice lucru este o unitate dialectică, adică o unitate a două laturi opuse și interdependente, aflate într-un continuu proces de întrepătrundere, în decursul căruia transformarea unei laturi determină, în cele din urmă, transformarea celeilalte.

Caracterul dialectic al oricărui lucru rezidă în faptul că cele două laturi din care este alcătuit sînt:

a) contradictorii,
b) inseparabile,
c) asimetrice,
d) procesuale.

Sînt *contradictorii* deoarece o a treia latură este imposibilă; sînt *inseparabile* deoarece fiecare există în funcție de cealaltă; sînt *asimetrice* deoarece una e primordială, iar cealaltă secundă; sînt *procesuale* deoarece se află într-o continuă întrepătrundere.

Autodinamica progresivă a lucrurilor se desfășoară prin schimbarea însușirilor primordiale pînă

în momentul în care se schimbă însușirile secunde și așa mai departe. Însușirile fenomenale se schimbă pînă cînd ajung să fenomenalizeze o nouă esență.

Însă cele două laturi contradictorii, inseparabile, asimetrice și procesuale pot fi reflectate prin diverse perechi de categorii. De pildă, cuplul categorial *individual-general* le reflectă din punct de vedere *spațial:* individualul este *undeva,* generalul este *pretutindeni.* Perechea de categorii *variabil-constant* le reflectă din punctul de vedere al *timpului:* variabilul este clipa, constantul este durata. Cele două laturi mai pot fi oglindite din punctul de vedere al mișcării și prin categoriile *continuu* și *discontinuu:* continuul leagă cele două stadii ale aceluiași lucru, în vreme ce discontinuul le desparte. Categoriile care le oglindesc din punctul de vedere al *repetării* sînt *diferența* și *identitatea:* diferența nu se repetă niciodată, identitatea se repetă întotdeauna. Din punctul de vedere al *posibilului,* cele două laturi ale oricărui obiect sînt reflectate prin categoriile *întîmplare* și *necesitate:* este posibil ca o întîmplare să se realizeze sau să nu se realizeze, dar nu este posibil ca necesitatea să nu se realizeze. Perechea de categorii *cantitate-calitate* reflectă dialectica lucrurilor din punctul de vedere al *măsurii:* cantitatea este măsurabilă, calitatea nu este măsurabilă. Prin categoriile *fenomen-esență,* dialectica lucrurilor este reflectată din punctul de vedere al *profunzimii:* fe-

nomenul este latura superficială, iar esența este latura adîncă etc...

Așadar se poate pătrunde în dialectica lucrurilor prin intermediul oricăruia dintre cuplurile categoriale. Toate perechile categoriale oglindesc din diverse unghiuri de vedere aceeași dialectică obiectivă. Nu e de mirare deci că individualul, variabilul, continuul, diferența, întîmplarea, cantitatea, fenomenul etc., pe de o parte, și generalul, constantul, discontinuul, identitatea, necesitatea, calitatea, esența etc., pe de altă parte, sînt categorii coincidente. Ceea ce trebuie însă neapărat reținut este că totdeauna latura primordială este sensibilă, iar cea secundă inteligibilă, că pentru a transforma esența trebuie să muncești asupra fenomenului, că nu poți stăpîni fenomenul dacă nu-i cunoști esența.

Unitatea dialectică dintre cele două laturi ale oricărui lucru este aceea care a determinat, prin intermediul practicii, mai întîi unitatea dialectică dintre cele două trepte ale cunoașterii: *sensibilitatea* și *intelectul,* iar apoi unitatea dialectică dintre sfera și conținutul noțiunilor, dintre subiectul și predicatul judecăților, dintre premisele și concluziile raționamentelor.

Este adevărat că mintea omenească nu ar fi izbutit să atingă înălțimea supremă a categoriilor dacă ar fi fost lipsită de forța metaforică a cuvintelor. Noțiunile se formează, la început, în metafore. Însă noțiunile nu se uzează o dată cu metaforele în care

au luat naştere şi cu miturile în care s-au întruchipat mai tîrziu, ci evoluează, se dezvoltă, se îmbogăţesc. Mitul însuşi nu este pur şi simplu un basm, ci exprimarea unor fapte care aparţin unei anumite categorii de evenimente într-un limbaj propriu unei alte categorii de evenimente. A dezmitifica nu înseamnă a contesta faptele, ci a le retraduce.

De aceea socotesc că n-are dreptate H. Wein cînd, într-un număr recent al cunoscutei „Revue de métaphysique et de morale"[1], crede că teoria filozofică despre cele două laturi contradictorii ale oricărui lucru nu este nimic altceva decît efectul banalei metafore care împarte lumea în două tărîmuri: „aici" şi „dincolo", „jos" şi „sus", „pe pămînt" şi „în cer" etc. După părerea lui, dialectica lucrurilor nu este altceva decît ecoul filozofic al dialogului milenar dintre „pămînt" şi „cer", condus, pînă la Copernic, de cer, iar de atunci încoace de pămînt. Este adevărat că funcţia metaforică a cuvintelor a fost indispensabilă procesului de constituire a categoriilor filozofice. Nu se poate nega legătura dintre cuvintele „vizibil-invizibil" şi categoriile „fenomen-esenţă". Primele sînt preistoria magică a acestora din urmă. Însă metafora a fost totdeauna doar o *condiţie* a formării categoriilor. *Cauza* a fost şi este dialectica realului însuşi, care, prin intermediul practicii so-

[1] H. Wein, *Cosmologie philosophique de notre epoque*, în „Revue de metaphysique et de morale", nr. 1, 1964.

ciale, determină, în mintea oamenilor, constituirea formelor logice de cunoaștere.

„Călătorii de mîine ai spațiului — presupune Hermann Wein — vor zbura și pe deasupra dilemei: trecerea de la locul de pîndă din această lume la adîncimea inefabilă a acestei lumi“[1]. Ca și cum astronauții vor putea să decoleze de pe fenomen și să aterizeze apoi pe esență! ... Numai că latura esențială a lucrurilor nu se află pur și simplu în prelungirea celei fenomenale, ci este *contradictorie* ei. De la fenomen la esență nu se poate pluti cu același fel de navă. La un moment dat este necesară transbordarea călătorilor de pe experiență pe rațiune...

Pe dimensiunea esențială a lumii nu se va putea niciodată circula cu un alt vehicul decît cu gîndirea umană...

[1] H. Wein, *Cosmologie philosophique de notre epoque*, în „Revue de métaphysique et de morale“, nr. 1, 1964, p. 87.

I.

Geneza conceptului

Ca formă logică, noţiunea este obiect de studiu al logicii. *Logica* este ştiinţa care studiază structura formală pe care o capătă reflectarea raţională a esenţei lucrurilor. Însă tocmai din această pricină logicianul marxist nu poate explica pînă la capăt noţiunea fără să apeleze, în acelaşi timp, la ontologia şi gnoseologia materialismului dialectic. În concepţia materialist-dialectică despre noţiune, ontologia studiază unitatea dintre sensibil şi inteligibil, gnoseologia cercetează saltul prin care gîndirea reflectă inteligibilul, iar logica analizează structura formală pe care o dobîndeşte cunoaşterea inteligibilului.

Deci noţiunea nu poate fi înţeleasă decît după ce se dezvăluie procesul prin care, în practica socială, esenţa lucrurilor ajunge să fie reflectată de gîndirea umană în formă logică. Noţiunea este forma logică (obiectul logicii) a reflectării raţionale (obiectul gnoseologiei) a esenţei lucrurilor (obiectul ontologiei).

Esenţa şi structura noţiunii nu pot fi explicate fără lămurirea modului în care unitatea dintre sensibil şi inteligibil este reflectată prin unitatea dintre senzorial şi raţional.

1. Sensibilitate și rațiune

Străduindu-se să explice saltul nodal prin care cunoașterea umană trece de la oglindirea sensibilului la reflectarea inteligibilului, materialismul dialectic are astăzi de înfruntat două curente din filozofia contemporană, pentru care raportul dintre sensibilitate și rațiune este problema majoră: *fenomenologia* și *pozitivismul logic.*

Celelalte curente, ca existențialismul, neotomismul, personalismul etc., sînt mai puțin importante în această privință. Pentru existențialism, care consideră că dincolo de sensibilitate nu mai există nimic, sau mai exact nu mai există decît Nimicul, important este nu raportul dintre senzorial și rațional, ci raportul dintre senzorial și afectiv, iar pentru diversele doctrine teologice care canonizează Inteligibilul mai important este raportul dintre rațiune și credință decît raportul dintre rațiune și experiență.

Fenomenologia și pozitivismul logic sînt principalele curente ale filozofiei contemporane care văd în raportul dintre sensibilitate și intelect problema lor fundamentală. Numai că în fenomenologie unitatea absoarbe contradicția, iar în pozitivism logic contradicția dizolvă unitatea. Atît în fenomenologie, cît și în pozitivismul logic, esența și structura noțiunii rămîn nelămurite.

În concepția fenomenologică despre lume nu mai există nici o deosebire între sensibil și sensibilitate: fenomenul perceput și percepția fenomenului este unul și același lucru. De asemenea, pentru un fenomenolog, esența lucrurilor nu se află *dincolo* de fenomen, în adîncul lucrurilor, ci *dincoace* de fenomen, în străfundurile transcendentale ale eului.

Insistînd asupra faptului că *„termenul de conținut nu este aici nicidecum limitat la sfera conținuturilor de conștiință, în sens real, ci îmbrățișează deopotrivă toate obiectele și părțile de obiecte individuale“*[1], Edm. Husserl arată că „Egoul, ca subiectivitate care are un rol de constituire ultimă, precedă această lume constituită“[2].

În fenomenologie, cunoașterea este un proces prin care trăirea antepredicativă a eului transcendental se diferențiază în fenomene sensibile și esențe logice. A cunoaște înseamnă deci — pentru un fenomenolog — a intui esențele pure pe care subiectul transcendental le unește cu experiențele sensibile în procesul de constituire a lucrurilor. În concepția fenomenologilor, un lucru nu este unitatea dialectică dintre sensibil și inteligibil, ci fuziunea dintre un complex senzorial și o esență logică. Constituirea unui lucru nu mai este altceva decît un act de

[1] Edm. Husserl, *Recherches logiques*, t. II, P.U.F., Paris, 1961, pp. 255—256.
[2] Idem, *Logique formelle et logique transcendentale*, P.U.F., Paris, 1957, p. 336.

judecare: predicarea unei esențe logice cu privire la un complex senzorial. Fenomenologia nu reduce numai fenomenul la percepție, ci și esența la noțiune. Iată de ce pentru un fenomenolog gnoseologia este totodată și ontologie.

Saltul nodal prin care subiectul trece de la oglindirea fenomenelor la reflectarea esențelor este redus de fenomenologie la un proces strict subiectiv de polarizare a trăirii antepredicative în forme predicative și conținuturi senzoriale. În fenomenologie, conținuturile senzoriale formează polul *noematic*, iar formele predicative alcătuiesc polul *noetic*. Fenomenologia înlocuiește saltul nodal prin care oglindirea senzorială a fenomenului cedează pasul reflectării raționale a esenței cu punctul în care se întîlnesc, venind din direcții diametral-opuse, intuiția empirică și intuiția *eidetică*, prima avîndu-și izvorul în *noemă*, iar cealaltă în *noeză*.

Cunoașterea încetează astfel să mai fie un proces de reflectare, de adecvare a subiectului la obiect. „Problema de a ști cum este posibilă adecvarea cunoașterii a devenit pentru noi obscură și îndoielnică; noi terminăm chiar prin a fi înclinați a ne îndoi că ea este posibilă . . .“[1], afirmă Husserl.

Dacă a cunoaște lumea coincide cu făurirea ei, a cunoaște cunoașterea lumii implică închiderea între paranteze a întregii lumi. După părerea fenome-

[1] Edm. Husserl, *Marche de la pensée phénoménologique*, în „Revue philosophique“, 1959, nr. 4, p. 435.

nologilor, cunoașterea naturală a lumii îl atrage pe om în afara lui însuși, îl înstrăinează de el însuși, îl rătăcește printre lucrurile individuale, îl ascunde de el însuși. Numai cunoașterea transcendentală — prin reducția fenomenologică fără de care intuiția *eidetică* nu se poate produce — permite subiectului să descopere adevărul ultim. „*Adevărata teorie a cunoașterii* este de fapt elucidarea sensului «autentic» al conceptelor logice și al logicii însăși ..."[1], scrie Edm. Husserl. La adevăr nu se ajunge prin adecvarea subiectului la obiect, ci printr-o autocritică fenomenologică a însăși cunoașterii. „Există deci un sol originar — comentează Simon Lantiéri — din care orice formație predicativă și explicită își trage sensul și valoarea ei, o *Lebenswelt* (o lume a trăirii) pe care fenomenologia transcendentală o descoperă ca pe o sursă definitivă a oricărui adevăr"[2].

Pentru fenomenologi, drumul care duce la adevărul adevărat nu leagă subiectul de obiect, pe baza practicii, ci străbate distanța dintre subiectul natural și cel transcendental, cu ajutorul reducției fenomenologice. „Sursa tuturor dificultăților — mărturisește Husserl — rezidă în orientarea antinaturală a intuiției și a gîndirii pe care analiza fenomenologică o cere"[3]. În concepția fenomenologilor procesul de des-

[1] Edm. Husserl, *Logique formelle...*, p. 20.
[2] Simon Lantiéri, *La philosophie d'Edmond Husserl*, în *Tableau de la philosophie contemporaine*, Paris, 1957, p. 338.
[3] Edm. Husserl, *Recherches logiques*, t. II, p. 12.

coperire a adevărurilor filozofice se desfășoară în răspărul procesului de descoperire a adevărurilor științifice. „Nu pe drumurile științei obiective se va putea scoate la iveală posibilitatea cunoașterii"[1], ne atrage atenția Husserl.

Între științele filozofice și științele particulare Husserl vede o graniță absolută: privind în afara subiectului, științele particulare nu pot aspira decît la o cunoaștere empirică și relativă a fenomenului, în vreme ce privind înăuntrul subiectului științele filozofice tind către o cunoaștere *eidetică* și absolută a esențelor. „Există între științele ideale și științele reale o diferență peste care în nici un caz nu se poate trece. Primele sînt *apriori*, celelalte sînt empirice. În vreme ce primele expun generalitățile legilor ideale, care se întemeiază, cu o certitudine deplină, pe concepte cu adevărat generale, celelalte fixează . . ., cu o probabilitate văzută dintr-o singură privire, generalitățile legilor reale, care se raportează la o sferă empirică"[2].

După Husserl, formele și legile logice au o origine apriorică, nu empirică; ele se constituie nu prin inducție, ci prin polarizarea eului transcendental. Husserl insistă asupra faptului că „nu prin mijlocirea inducției, ci a unei evidențe apodictice își găsesc ele fundamentul și justificarea lor"[3]. Husserl

[1] Edm. Husserl, *Marche de la pensée phénoménologique*, p. 438.
[2] Idem, *Recherches logiques*, t. I, p. 192.
[3] *Ibidem*, p. 67.

nu vede nimic care să poată lega idealul de real, ştiinţele *eidetice* de cele empirice. „Unde sînt formele de silogisme care permit să se deducă un fapt dintr-o lege pură?"[1], se întreabă Husserl. Fenomenologul nu mai vede că între legile „pure" şi fapte există legile speciale cunoscute de ştiinţele particulare. Nimeni nu poate deduce un fapt dintr-o lege „pură". Dar o lege filozofică îndrumează cercetarea către o lege particulară, şi aceasta poate prevedea un fapt.

Aşadar, după Husserl, ideile nu derivă din fapte şi nici faptele din idei; din fapte rezultă doar fapte, iar din idei doar idei. Între formele predicative şi conţinuturile senzoriale nu există puncte de *trecere* de la unele la celelalte, ci doar puncte de *contact* în actul de construire a lucrurilor. În fenomenologie, contradicţia dintre esenţă şi fenomen este absorbită, dar nu este dizolvată definitiv. Subiectul transcendental o absoarbe în trăirea sa antepredicativă, dar ea apare din nou în trăirea sa predicativă, sub forma unui raport de complementaritate. „*Ars inventiva* a specialistului şi critica cunoaşterii a filozofului — scrie Husserl — sînt activităţi ştiinţifice complementare, care singure permit să se realizeze o vedere teoretică limpede de natură să susţină toate relaţiile ontologice"[2].

[1] Edm. Husserl, *Recherches logiques*, t. I, p. 76.
[2] *Ibidem*, p. 276.

Alcătuind o dualitate complementară, conținuturile empirice și formele logice husserliene rămîn impermeabile unele față de altele. Formele logice nu sînt extrase deci din conținuturile empirice. Ele sînt transcendentale și apriorice. Ele nu sînt rezultatul trecerii prin salt de la empiric la logic. Ele apar în urma actului de predicație, pregătit de reducția fenomenologică a egoului transcendental la el însuși. Egoul transcendental nu poate avea intuiția *eidetică* a esențelor pure înainte ca reducția *eidetică* să fi epurat conștiința de orice conținut empiric.

Negarea *dialectică* prin care oglindirea senzorială a fenomenelor este depășită de reflectarea rațională a esențelor devine, în fenomenologie, o negație *metafizică* a întregii trepte senzoriale a cunoașterii. În locul operației de abstractizare fenomenologia pune reducția fenomenologică, iar în locul saltului nodal de la senzorial la rațional așază intuiția *eidetică*. Reducția eliberează eul transcendental de orice iluzie „lumească", pregătindu-l pentru intuirea esențelor pure. În vreme ce abstractizarea neagă oglindirea senzorială a fenomenelor pentru a permite gîndirii să le *găsească* esența, reducția *eidetică* înlătură orice conținut senzorial din conștiință pentru a permite gîndirii să *regăsească* esențele pure existente dintotdeauna în subiectul transcendental.

„Nu este vorba — remarcă, pe bună dreptate, Maurice Mouillaud — de a abstrage, sub forma egoului transcendental, o parte pură a lumii, ci de a

regăsi un ego înzestrat cu un cîmp care gravitează în jurul lui și care e purtătorul tuturor dimensiunilor lumii, orizontal al Altuia, vertical al Timpului“[1].

În vreme ce, în realitate, fenomenul sensibilizează o esență inteligibilă, în fenomenologie conținuturile sensibile nu fac decît să-i ascundă subiectului transcendental propriile sale esențe. Reducția fenomenologică și intuiția *eidetică* nu vizează esențele inteligibile ale lumii reale, ci esențele apriorice ale subiectului transcendental.

Ferit cu desăvîrșire de orice atingere din partea faptelor, conceptul încetează să mai fie forma logică a reflectării esenței și devine forma esenței însăși. Izbit de adevărul că noțiunea, ca formă logică „pură“, are un conținut de cunoaștere universal și etern valabil, deoarece reflectă însușiri de extremă generalitate ale lucrurilor, Husserl a tras concluzia că noțiunile categoriale sînt apriorice și transcendentale. Toate celelalte noțiuni sînt socotite de el empirice și deci de altă natură decît cele categoriale. Husserl arată că, spre deosebire de logica transcendentală, logica formală „nu poate face nici o distincție între generalul care, scos din obiecte individuale, se numește în mod obișnuit gen sau specie și alte tipuri de general“[2]. În fenomenologie, conceptul este structura logică a esențelor apriorice și transcendentale.

[1] M. Mouillaud, *Un ouvrage de J. T. Desanti sur la phénoménologie*, în „La Pensée“, 1964, nr. 113, pp. 99—100.
[2] Edm. Husserl, *Logique formelle...*, p. 102.

Conceptul are o existență intențională, care vizează extrema generalitate. „Formalul ... — scrie el — rezidă deci în acest raport față de «obiectitate în general», față de *ceva în general*, cu cea mai vidă generalitate ...“[1].

Este vorba, de fapt, despre conținutul cognitiv categorial care persistă într-o noțiune, după ce a fost golită de orice conținut determinat. Husserl crede însă că aceste categorii nu sînt nimic altceva decît intenționalitate pură, lipsită de orice fel de conținut.

De aceea, după cum se exprimă M. Mouillaud, „sîntem în plină lumină, însă această lumină care nu întîlnește nici un obiect este, în cele din urmă, beznă“[2].

În vreme ce apriorismul fenomenologic, fiind *transcendental*, admite că formele logice sînt etern și universal-umane, apriorismul empirismului logic, fiind *convențional*, decretează o toleranță nelimitată cu privire la formele logice. Faptul că toți oamenii normali gîndesc la fel, chiar cînd nu au aceeași concepție despre lume, se obține, după părerea neopozitiviștilor, prin coordonarea limbilor particulare și naționale, ceea ce duce la realizarea intersubiectivității. După ei, eroarea nu înseamnă a nu reflecta lucrurile așa cum sînt ele, ci a nu vorbi despre ele la fel ca majoritatea oamenilor. „De ce majoritatea

[1] Edm. Husserl, Logique formelle..., p. 120.
[2] M. Mouillaud, *loc. cit.*, p. 99.

covîrșitoare a oamenilor vorbesc la fel, deși în limbi diferite, despre aceleași lucruri?“, este o întrebare care nu-i preocupă pe adepții empirismului logic.

Reducînd fenomenul la percepția care îl oglindește și esența la termenul în care și prin care se formează noțiunea, ca structură logică a reflectării esenței, empirismul logic așază alături, în cadrul aceleiași concepții, două metafizici tradiționale în istoria gnoseologiei: *empirismul* și *logicismul.* Este adevărat că ambele metafizici se află în cadrul empirismului logic întrucîtva modernizate: empirismul este operaționalist și cantitativist, iar logicismul este convenționalist și matematizant.

Contestînd existența obiectivă atît a fenomenului, cît și a esenței, unitatea dialectică dintre fenomen și esență devine în empirismul logic o dualitate complementară alcătuită din operații sensibile și termeni coordonatori. „Cuvintele folosite nu trebuie să însemne nimic mai mult decît conținutul lor *operator*“[1], decide Jean Ullmo. Limitînd sarcina științei la organizarea experienței sensibile și pe aceea a logicii la elaborarea principiilor acestei organizări, empirismul logic ajunge la concluzia că o noțiune nu poate fi altceva decît ori un termen care desemnează un complex de operații sensibile, ori un termen care stabilește modul de a vorbi despre aceste operații.

[1] Jean Ullmo, *La pensée scientifique moderne*, Flammarion, Paris, 1958, p. 66.

Fiind absolut eterogene, operațiile și cuvintele nu pot avea între ele decît un contact organizatoric; *cuvintele organizează operațiile*. Principala misiune pe care empirismul logic a încredințat-o filozofiei este de a vindeca rănile pe care și le-a făcut gîndirea umană, de-a lungul veacurilor, ori de cîte ori s-a izbit de limitele limbajului.

„Ceea ce definește rațiunea — afirmă J. Ullmo — nu este deci *un anumit* sistem de reguli, ci capacitatea ei de a le institui în *număr indefinit:* fie extrăgîndu-le din experiență prin abstractizarea operațiilor pe care le putem îndeplini, fie încercînd să modifice pe acelea de care dispune și să le completeze cu o maximă libertate, compatibilă cu salvgardarea consistenței lor sistematice"[1].

Faptul că operațiile sensibile se exercită asupra laturii cantitative și calculabile a lucrurilor i-a împins pe adepții empirismului logic să reducă știința la *măsurare* și logica la *matematică*. „Este un loc comun a spune că știința are în vedere cantitatea și se exercită cu ajutorul măsurii"[2], constată J. Ullmo. Iar D. Dubarle adaugă că „axiomele nu mai sînt expresia directă și naturală a unor evidențe simple; ele sînt enunțul unor convenții relative la comportamentul relațional logico-matematic, atribuit entităților care se propun, în mod abstract, în discurs"[3].

[1] Jean Ullmo, *La pensée scientifique moderne*, Flammarion, Paris, 1958, p. 206.

[2] *Ibidem*, p. 17.

[3] D. Dubarle, *L'utilité mathématique de la formalisation*, în „Revue philosophique", 1957, nr. 2, p. 181.

Tolerant față de orice sistem logico-matematic, empirismul logic este intolerant față de orice „metafizică“ în sensul tradițional al cuvîntului.

De aceea el desființează filozofia ca atare, acordîndu-i doar dreptul de a analiza gramatica limbajului științific și de a păzi coerența sistemelor ipotetico-deductive. În timp ce știința s-ar ocupa cu măsurarea aspectelor cantitative ale lucrurilor și proceselor, filozofia l-ar învăța pe omul de știință să citească semnele pe care le-au înregistrat instrumentele de investigație. „Dacă știința se limitează la analiza înlănțuirii fenomenelor, la cantitativul pur, ea este ruptă cu totul de orice metafizică“[1], ne asigură Paul Chauchard.

Contestarea unității dialectice dintre fenomen și esență atrage după sine și degradarea unității dialectice dintre experiență și rațiune pînă la nivelul calitativ inferior al unei dualități complementare între doi poli *eterogeni, simetrici* și *absolut subiectivi*.

Într-adevăr, în concepția despre lume a empirismului logic, experiența și rațiunea sînt eterogene, prima fiind *aposteriori*, iar cealaltă *apriori*, neexistînd nici o punte de trecere de la una la cealaltă; de asemenea sînt simetrice deoarece li se acordă ambelor aceeași însemnătate în procesul cunoașterii; în sfîrșit, sînt absolut subiective, dialogul lor de la egal la egal desfășurîndu-se total independent față

[1] P. Chauchard, *La science et la néant*, în „La table ronde“, martie, 1963, p. 43.

de realitatea obiectivă. După empirismul logic, cunoaşterea seamănă cu un marş a cărui cadenţă este determinată de alternanţa dintre experienţă şi raţiune. „Ideea unei discipline pur experimentale este o ficţiune. Experienţa este inutilizabilă atîta vreme cît nu se dispune de o schemă teoretică pentru a o enunţa“[1], subliniază F. Gonseth.

Cîţiva ani mai tîrziu, F. Gonseth revine asupra acestei idei, precizînd dualitatea complementară în cadrul căreia momentul experimental şi cel teoretic se confruntă, în mod *idoneist*, într-o filozofie „deschisă“.

„Acest orizont al enunţării — scrie el — este complementar orizontului experimentării, căci cercetarea se profilează pe aceste două orizonturi principale: pe orizontul de enunţare, în care tot ce este matematic şi logic poate fi construit într-un fel de autonomie deductivă, şi pe orizontul de experimentare, în care se plasează tot ce e probă, încercare şi măsură“[2].

Depărtîndu-se mai mult de empirismul logic decît ceilalţi neoraţionalişti — disidenţă moderată a empirismului logic —, Jean Piaget ajunge la convingerea că „este imposibil să atingi structurile sau activităţile subiectului independent de acţiunile sale

[1] F. Gonseth, *Philosophie des sciences; vue d'ensemble*, în *La philosophie du XX-ème siècle...*, t. I, Florence, 1958.
[2] Idem, *À propos de la mesure du temps...*, în „Revue de métaphysique et de morale“, 1962, nr. 2, p. 134.

asupra obiectelor sau de rezistențele acestora și că este imposibil să atingi obiectele independent de activitățile subiectului, această interacțiune indisociabilă părîndu-ni-se că depășește, în aceeași măsură, idealismul și empirismul în favoarea unei dialectici a subiectului și a obiectului"[1]. Piaget admite nu numai interacțiunea contrariilor în cadrul dualității complementare dintre operații și teorii, ci și o anumită primordialitate a operațiilor față de teorii, datorită primordialității obiectului față de subiect. „Pentru a acționa asupra obiectului — mărturisește el —, îmi trebuie un organism, și acest organism aparține lumii. Cred deci că lumea există înaintea cunoașterii, dar nu o decupăm în obiecte particulare decît în cursul acțiunilor noastre și prin interacțiuni între organism și mediu"[2]. Văzînd între momentul experimental și cel teoretic nu numai posibilitatea unor întîlniri, ci un proces continuu de interacțiune, Piaget nu mai poate accepta autonomia convențiilor lingvistice. „Reducerea logicii la o sintaxă combinată cu o semantică ni se pare inacceptabilă"[3].

Piaget a înaintat spre materialismul dialectic împins de rezultatele propriilor sale cercetări, pînă în preajma înțelegerii procesului de întrepătrundere prin care schimbările petrecute pe treapta senzorială determină transformări pe cea rațională.

[1] Jean Piaget, *Défense de l'épistémologie génétique*, în „Rev. philos.", 1961, nr. 4, p. 483.
[2] *Ibidem*, p. 492.
[3] *Ibidem*, p. 500.

Faptul că nu recunoaște existența obiectivă a esenței lucrurilor și că nu vede în operație singurul mod prin care omul poate intra în contact real cu lucrurile îl împiedică pe Piaget să înțeleagă esența noțiunii. Din punctul său de vedere, omul nu-și poate arunca privirea dincolo de operații. De aceea, pentru el „legăturile verbale nu sînt structurate decît în funcție de o coordonare suficientă a acțiunilor"[1].

Noțiunea rămîne și pentru el un termen care, prin cooperarea socială a acțiunilor, asigură interiorizarea și reversibilitatea unor operații reale, și deci ireversibile. Încă Émile Durkheim susținea că distincția dintre sensibil și inteligibil, materie și formă, aposteriori și apriori, experiență și rațiune corespunde distincției dintre individ și colectivitate. Caracterul social al logicii a fost deseori subliniat. Ceea ce trebuie însă neapărat să se aibă în vedere este că, deși noțiunea se formează în societate, ea reflectă, prin conținutul ei cognitiv, însăși esența lucrurilor.

Izgonind cercetarea esenței lucrurilor din preocupările științei, empirismul logic nu mai îngăduie decît existența a două tipuri de termeni: termeni despre operații și termeni despre termeni (constante, variabile, functori, predicate etc.). Toate celelalte noțiuni, care concentrează uriașa experiență a omenirii, sînt decretate de către empirismul logic ca lipsite de sens. Un termen are sens dacă se referă la un

[1] Jean Piaget, *Défense de l'épistémologie génétique*, în „Rev. philos.", 1961, nr. 4, p. 500.

complex de operații posibile sau dacă desemnează funcția pe care o îndeplinește un alt termen într-un sistem ipotetico-deductiv[1].

Este interesant de remarcat că, în vreme ce nominalismul medieval avea o orientare progresistă — deoarece se ridica împotriva categoriilor fictive ale scolasticii —, nominalismul contemporan al empirismului logic este reacționar, deoarece se împotrivește categoriilor profund științifice ale materialismului dialectic.

După ce mărturisește că „e greu să-ți refuzi mereu a cerceta problema existenței esențelor sau să te limitezi la un pozitivism orb"[2], Ed. Morot-Sir constată că „grija lăudabilă de a nu făuri nici un mit metafizic conduce la un alt exces: se face o *teorie a gîndirii fără gîndire*, se descrie o cunoaștere în care nu mai există comprehensiune"[3].

Nefiind convinși că interzicerea de a cerceta esența lucrurilor este o atitudine filozofică superioară încercării de a o descoperi, din ce în ce mai mulți filozofi burghezi se revoltă împotriva interdicțiilor empirismului logic.

Unii dintre ei au început să recunoască imposibili-

[1] În empirismul logic, „legile naturale devin niște prescurtări de experiență, obișnuințe senzoriale" (Sir William Dampier, *Histoire de la science*, Payot, Paris, 1951, p. 552).

[2] Ed. Morot-Sir, *La pensée negative*, Aubier, Paris, 1947, p. 34.

[3] *Ibidem*, p. 28.

tatea de a izgoni ideea de esență din știință și din filozofie. Chaïm Perelman remarcă faptul că, în mod implicit, chiar neopozitiviștii sînt nevoiți să accepte existența obiectivă a esențelor, de vreme ce identifică același fonem în diferite sunete și același semn în diferite caligrafii. Fonemul și semnul se află față de sunetele și înfățișările grafice prin care se materializează în același raport în care se află esența față de fenomen. „Să constatăm, pentru a începe — scrie Ch. Perelman —, că semnele primitive, chiar într-un sistem logistic în întregime formalizat, nu pot fi identificate nici cu sunetele și nici cu urmele de cerneală indispensabile pentru fiecare act de comunicare, căci, în acest caz, determinarea exhaustivă a tuturor elementelor sistemului n-ar fi realizabilă"[1]. Nu există știință decît a esențialului. Rațiunea nu poate funcționa fără idei generale.

Numai înțelegerea materialist-dialectică a obiectului cunoașterii, a practicii sociale și a cunoașterii obiectului poate duce la explicarea științifică a noțiunii. Obiectul cunoașterii este unitatea dialectică dintre sensibil și inteligibil, practica socială este unitatea dialectică dintre obiect și subiect, iar cunoașterea obiectului este unitatea dialectică dintre experiență și rațiune. În opoziție cu complementarismul profesat de cei mai moderni reprezentanți ai empi-

[1] Chaïm Perelman, *Justice et Raison*, Bruxelles, 1963, p. 186.

rismului logic, cele două trepte ale cunoașterii umane sînt *omogene, asimetrice și relativ-subiective.* Ele sînt omogene, deoarece rațiunea nu este nimic altceva decît experiență generalizată; ele sînt asimetrice, fiindcă experiența este primordială, iar rațiunea secundă, schimbările ivite în experiență determinînd transformări în rațiune; ele sînt relativ-subiective, din pricină că reflectă obiectul.

Prin conținutul ei de cunoaștere, noțiunea, ca formă logică a reflectării raționale, oglindește dialectica obiectului în extrema ei generalitate.

2. Metaforă și concept

Lucrurile nu pot reflecta decît aspectul *sensibil* al celorlalte lucruri. Prin proprietățile lor, lucrurile nu pot oglindi decît *pasiv* aspectul fenomenal al lucrurilor înconjurătoare. De aceea ele nu pot reflecta decît imaginile prezentului.

Animalele însă reflectă și viitorul. Fără oglindirea anticipativă a evenimentelor care se succed în mediul înconjurător n-ar putea avea loc adaptarea. Și, cu cît se urcă mai sus pe scara filogenetică, animalele devin din ce în ce mai capabile de o adaptare superioară, deoarece devin în stare de o reflectare anticipativă din ce în ce mai activă, și deci mai selectivă. Dar, oricît de sus ar ajunge pe scara filogenetică, animalele nu pot depăși oglindirea unui viitor *imediat.* Timpul animalelor nu este nimic

altceva decît o prelungire nemijlocită a reacțiilor lor față de mediu. Prelungindu-se în mediul lor, animalele se adaptează la spațiu și numai prin intermediul acestuia și la timp; ele ocolesc obstacole, nu rezolvă probleme. Animalele sînt în stare să oglindească un viitor imediat, deoarece pot oglindi însușiri *asemănătoare* și, în consecință, *parțial repetabile* ale lucrurilor și evenimentelor, dar nu sînt capabile să reflecte un viitor *mediat*, fiindcă nu pot reflecta însușiri *identice* și deci *reiterative* ale lucrurilor și evenimentelor. Spre deosebire de percepție, care oglindește întotdeauna un „aici“ și un „acum“, reprezentarea anticipativă poate oglindi un „acolo“ și un „atunci“, dar nu poate reflecta pe „oriunde“ și pe „oricînd“; identitatea implică infinitatea spațială și eternitatea temporală și, ca atare, nu e reflectabilă decît conceptual. Pe baza experienței trecute, pe care o conservă în structuri biologice și nu logice, animalele își pregătesc comportamentul viitor prin reflexe condiționate și *conexiune inversă* față de asemănările dintre lucruri și nu prin *planuri de activitate* vizînd identitatea lucrurilor.

Maimuța care, în urma unui anumit dresaj, s-a deprins să-și scoată hrana din cutia însemnată cu *cercul* cel mai mare și apoi direct din cutia însemnată cu *triunghiul* cel mai mare nu și-a format noțiunea de „cel mai mare“, ci a reacționat, prin reflex condiționat și conexiune inversă, la o însușire asemănătoare. Există o deosebire esențială între în-

sușirea de a fi „cea mai mare“, prin care *cele două figuri* sînt *asemănătoare*, și însușirea de a fi „cel mai mare“, prin care *orice obiect* este *identic* cu toate celelalte obiecte care posedă aceeași însușire.

În vreme ce însușirile asemănătoare sînt individuale, și deci finite, însușirile identice sînt generale, și deci infinite. Dacă asemănarea este sensibilă, identitatea nu este decît inteligibilă.

Maimuța nu a oglindit *identitatea* tuturor lucrurilor care au însușirea de a fi „cele mai mari“, ci „acea“ asemănare dintre „acele“ figuri. Percepția nu poate oglindi decît individualul și finitul. Fiind generală și infinită, identitatea nu este accesibilă decît conceptului.

Animalele nu se adaptează identității lucrurilor și evenimentelor din mediul înconjurător, ci asemănărilor dintre ele. Ele anticipează prin *asimilare*, și nu prin *identificare*. Animalele descoperă asemănările prin comparații, oglindesc legăturile dintre elementele componente ale unui lucru sau ale unui eveniment prin analize și sinteze, dar nu pot reflecta identitatea, deoarece nu pot face abstracție de însușirile individuale. Ele pot abstrage analitic o parte dintr-un întreg, dar nu pot abstrage *inductiv* generalul din individual. Ele sînt fără întrerupere bombardate cu „informații“ de către mediul ambiant. Ele se prelungesc în propriul lor mediu înconjurător.

Omul este singura ființă capabilă să pătrundă

dincolo de însuşirile individuale, deoarece posedă singurul mijloc prin care se poate face abstracţie de însuşirile individuale: *limbajul*, ca unitate dintre vorbire şi gîndire. Practica socială nu se poate desfăşura fără ca oamenii să-şi comunice unii altora informaţiile primite din partea naturii şi planurile de acţiune asupra ei. „Animalele dispun, evident, de mijloace pentru a se face înţelese şi prin care ele pot să-şi semnaleze nevoile fizice semenilor lor sau persoanelor din anturajul lor; totuşi, aceste mijloace sînt înainte de toate sunete vocale care se duc departe şi nu cuvinte; ele nu servesc la desemnarea obiectelor, ci doar ca să exprime nevoi afective şi dorinţa imperativă de a le satisface“[1].

Sunetele scoase de animale nu comunică informaţii cu privire la esenţa lucrurilor, ci exprimă stări afective strict individuale. Ele au aceeaşi valoare informativă ca şi celelalte sunete ale naturii. Cuvîntul însă, prin noţiunea la a cărei formare participă nemijlocit, este purtătorul unei cunoştinţe despre esenţa lucrurilor[2].

[1] G. Révész, *Origine et préhistoire du langage*, Payot, Paris, 1950, p. 215.

[2] G. Dwelshauvers constată că, „prin gîndire, toţi oamenii se apropie; raţiunea este una. Sensibilitatea este aceea care îi diferenţiază“ *(L'étude de la pensée*, P. Téqui, Paris, f. d.). Esenţa reflectată de raţiune este una; fenomenele oglindite de sensibilitate sînt diferite. Mărturisindu-şi greşeala, însuşi Lévy-Bruhl a scris: „Voi afirma încă o dată că structura logică a spiritului este aceeaşi la toţi oamenii“ *(Carnets*, P.U.F., Paris, 1949, p. 62).

Folosind *aceleași* cuvinte ori de cîte ori aveau de-a face cu lucruri de *același* gen, oamenii au izbutit să facă abstracție de însușirile individuale și să descopere astfel esența. Esența nu poate fi scoasă la iveală decît prin folosirea aceluiași cuvînt ori de cîte ori însușiri asemănătoare îi prevestesc existența. De aceea primele cuvinte, care mai vizau asemănarea și exprimau deci cerințe imediate, nu aveau încă un înțeles noțional. Primele cuvinte exprimă o stare afectivă și un imperativ urgent. „Aș vrea să adaug — scrie G. Révész — că primordialitatea presupusă a frazei cu un membru se potrivește foarte bine cu primordialitatea imperativului. Frazele de comandament sînt, în general, fraze de un cuvînt, în vreme ce enunțările nu pot decît în mod excepțional să se exprime printr-un cuvînt unic"[1]. Noțiunile s-au format în cuvinte mai tîrziu. Făcînd deosebirea dintre cuvintele imperative și cele indicative, G. Révész arată că este „firesc ca această formă, exprimînd esențialmente un sentiment afectiv, să fie mai aproape de tipul primitiv al expresiei lingvistice decît poate fi indicativul care presupune o poziție dependentă mai mult de inteligență"[2]. Cuvîntul a fost instrumentul cu care omul a „scormonit" lucrurile pînă la esența lor. Stratul însușirilor individuale prin care se manifestă esența nu poate fi străpuns de abstractizare fără ajutorul cuvintelor. Cuvîntul

[1] G. Révész, *op. cit.*, p. 188.
[2] *Ibidem*, p. 189.

permite „neglijarea“ oglindirii empirice a fenomenului și reflectarea noțională a esenței. Variabilitatea fenomenului este oglindită de variabilitatea sensibilității, iar stabilitatea relativă a esenței nu poate fi reflectată de noțiune decît prin intermediul stabilității relative a cuvîntului. Fără cuvînt este imposibil saltul nodal de la reprezentare la noțiune. Cuvîntul este acela care permite dezlipirea de sensibil și reflectarea inteligibilului. Cuvîntul permite scurtcircuitarea oglindirii empirice, saltul la reflectarea rațională a esenței și transformarea conștientă a mediului. Cuvîntul este principalul instrument al abstractizării.

Însă abstractizarea nu începe, ci se termină cu abstragerea esenței. Abstractizarea începe cu „uitarea“ însușirilor fenomenale. Noțiunea nu este rezultatul unei adunări, ci al unei scăderi. Ea e un *rest*, nu o *sumă*. Formarea noțiunii este pregătită prin „sărăcirea“ reprezentării. Reprezentarea nu poate oglindi decît un viitor imediat, în vreme ce practica socială cere neapărat reflectarea viitorului mediat. Reprezentarea trebuie deci depășită. Este nevoie de o formă de cunoaștere care să nu mai reflecte nici o însușire sensibilă și deci să poată reflecta infinitul. Noțiunea este tocmai o asemenea formă de cunoaștere.

Procesul selectiv care se desfășoară de la „bogăția“ percepției, prin „sărăcirea“ reprezentării, la „profunzimea“ noțiunii nu e altul decît procesul prin

care cunoașterea umană se distanțează de fenomen pentru a pricepe esența. Lipsite de limbaj, animalele nu se pot sustrage de sub presiunea variabilității fenomenelor pentru a face un „popas“ pe constanța cuvintelor și a reflecta astfel esența lucrurilor. Numai omul — singura ființă muncitoare și cuvîntătoare — și-a cîștigat acea independență relativă față de mediu — *relativă* pentru că e supus esenței lucrurilor, dar *independentă* pentru că nu mai e supus fenomenelor — care să-i permită răgazul gîndirii și zăbovirea asupra țelurilor de îndeplinit.

Despre procesul prin care reprezentarea cedează noțiunii s-a vorbit mult. Unii l-au numit proces de abstractizare și generalizare *concretă*, de care este capabil și „primul sistem de semnalizare“. Alții au văzut în reprezentarea pe care cuvîntul o transformă în noțiune un „concept figural“. Referindu-se de fapt, după părerea mea, nu la „concepte figurale“, ci la „reprezentări figurate“, E. Fischbein crede că „figurile geometrice, în sensul propriu al cuvîntului, sînt entități mintale, forme de gîndire care nu se pot reduce nici la noțiuni, nici la reprezentări“[1]. El le numește *concepte figurale*, deoarece „posedă caracteristicile conceptelor și în același timp sînt reflectări intuitive ale formelor spațiale obiective“[2].

[1] E. Fischbein, *Conceptele figurale*, E. A., 1963, p. 93.
[2] *Ibidem.*

Am impresia că autorul trece prea repede peste deosebirea calitativă dintre un triunghi-figură și un triunghi-concept. Fiind intuitive, triunghiurile-figuri și obiectele triunghiulare sînt doar asemănătoare; asemănarea lor poate fi reflectată printr-o reprezentare figurală. Însă identitatea lor, nemaifiind intuitivă, nu poate fi reflectată decît conceptual. Ca și celelalte obiecte reale, o figură geometrică nu coincide cu esența sa, ci o sensibilizează doar. Figura geometrică figurează o *reprezentare* figurală, nu un *concept* figural. Nu cred nici că există concepte figurale și nici că există posibilitatea de a figura concepte. Ceea ce se poate întîmpla nu este altceva decît întoarcerea cunoașterii de la concepte la reprezentările figurale din care au provenit și, eventual, figurarea acestora.

Într-adevăr, ultimul moment al treptei senzoriale îl constituie reprezentarea figurală. Conceptul se formează prin negarea dialectică a unei reprezentări figurale. Imaginea formelor, a figurilor, a spațiului este ultima care rezistă în procesul de trecere de la senzorial la logic. De aceea pe ea o reîntîlnește mai întîi gîndirea cînd, în momentele de căutare, se întoarce spre originile ei senzoriale.

Numeroși savanți au mărturisit nevoia pe care au resimțit-o, în cele mai hotărîtoare momente ale procesului de creație, de a se sprijini din nou pe reprezentările figurale aflate în preajma conceptelor folosite. „Imaginile — remarcă E. Fischbein — pot fi

trecute și sînt trecute pe planul al doilea atunci cînd raționamentul nu face decît *să reconstituie* într-o formă fundată logic o soluție deja găsită, adică atunci cînd ne propunem să demonstrăm ceea ce, printr-un șir întreg de tatonări, am găsit deja. În procesul gîndirii constructive însă, în care are loc o căutare efectivă, printr-un șir de restructurări succesive ale ipotezelor și soluțiilor parțiale, reprezentările joacă un rol important"[1]. De altfel, reprezentarea nu este numai izvorul noțiunii, ci și sprijinul ei permanent. Datorită nivelului deosebit de înalt la care a ajuns abstractizarea în știința contemporană, se simte din ce în ce mai imperios nevoia de a figura. „A figura nu mai înseamnă, așadar, a se iluziona sau a se sprijini, prin întoarcerea la temele mistice ale unei reflexiuni oprite: imaginea capătă o consistență proprie; ea nu mai este o evocare, văzută de departe, ca o revenire la punctul de plecare, ci sesizarea din capul locului, ca o trambulină pentru o adevărată deducție. Imaginea a devenit deci corelatul și condiția unei definiții"[2].

Una dintre rădăcinile gnoseologice ale recrudescenței mecanicismului în zilele noastre constă tocmai în această nevoie de a contracara formalismul excesiv pe care l-a atins știința contemporană. Construirea „modelelor" este la ordinea zilei. Gîndirea

[1] E. Fischbein, *Concepte figurale*, E.A., 1963, pp. 114—115.

[2] Pierre Macherey, în „La Pensée", 1964, nr. 113, p. 64.

nu se poate menţine pe culmile abstracţiilor fără să-şi facă, din cînd în cînd, un „chip cioplit". Nu i se poate cere decît să-l spargă la timpul potrivit. Convins că „nici cel mai genial dintre gînditori nu scapă de condiţia umană care vrea ca numai prin intermediul reprezentărilor să ne ridicăm la raţional..."[1], G. Dwelshauvers remarcă şi el: „De obicei, cînd gîndirea este ezitantă, săracă, imaginile apar în mai mare măsură"[2].

Figurile care modelează reprezentări trebuie să ţină seama mereu de dezvoltarea conceptelor. P. Macherey observă, în mod just, că „se poate spune că există imagini vechi cît lumea, *ceea ce este imposibil cu privire la concepte*"[3]. Tot cuvîntul este acela care permite dezvoltarea continuă a conceptului. El nu participă doar la formarea conceptului, ci şi la îmbogăţirea lui. „Limbajul este mai mult decît un mijloc în geneza unei gîndiri ştiinţifice: el este o condiţie a mişcării ei. În spatele conceptului, cuvîntul garantează transporturile sensului. Prezenţa continuă a aceluiaşi cuvînt este aceea care permite trecerea conceptului dintr-un domeniu într-altul"[4].

Că reprezentările din care ţîşnesc noţiunile au un caracter figural ne-o dovedeşte nu numai caracterul figural al reprezentărilor la care se întoarce gîndirea în momentele ei de ezitare. Ne-o atestă şi de-

[1] G. Dwelshauvers, *L'étude de la pensée*, p. 92.
[2] *Ibidem*, p. 228.
[3] P. Macherey, *loc. cit.*, p. 64.
[4] *Ibidem*, p. 63.

senele rupestre care figurează reprezentările de la baza primelor noţiuni. „Asemenea desene conţin deja în germene ceva care seamănă cu un rudiment de scriere. Mai întîi pentru că exprimă o idee, cel puţin o dorinţă. Apoi pentru că animalul reprezentat simbolizează, în aceeași măsură ca amprenta lăsată pe sol, mai degrabă specia decît un individ izolat. Pentru un vînător nu există un anumit mistreţ sau niște mistreţi: există mistreţ“[1]. Probabil că scrierea s-a dezvoltat tocmai prin simplificarea și rafinarea acestor amprente și imagini ale vieţuitoarelor din mediul înconjurător. „Vînătorii epocii aurignaciene și magdaleniene cunoșteau mai multe sute de amprente, dintre care fiecare era legată în mintea lor de o specie de animale, de un trib vecin etc.; se poate spune că ei știau să citească înainte de a ști să scrie“[2]. Probabil că scrierea propriu-zisă a început o dată cu figurarea reprezentărilor. „Hieroglifele egiptene, ca și ideogramele sumeriene, nu sînt decît desene foarte fidele și precise ale obiectelor și nu ale gesturilor care le-ar fi desenat, a ceea ce ochiul vede direct și nu a ceea ce degetele încearcă să exprime“[3].

Reprezentările pe care le figurau desenele rupestre, pictogramele, ideogramele etc., nu mai erau pre-

[1] James G. Février, *Histoire de l'écriture*, Payot, Paris, 1959, p. 33.
[2] *Ibidem*, p. 18.
[3] *Ibidem*, pp. 14—15.

noţionale, ci erau deja însoţitoarele unor noţiuni. Dovadă că erau încărcate cu o forţă magică derivată din puterea previzională a noţiunilor pe care le acompaniau. Mistreţul săgetat, desenat pe peretele peşterii, figura reprezentarea care se afla la temelia senzorială a unei noţiuni ce viza „orice" mistreţ se va ivi în calea vînătorilor într-un viitor „mediat". De asemenea, în scrierea primitivă, „caracterele au o virtute magică, ele închid un ordin, ele ascund un secret, care nu se dezvăluie decît iniţiatului"[1].

Puterea magică a desenelor este reflexul în mentalitatea primitivilor a capacităţii noţiunilor de a prevedea. Însuşi „mitul" figurează reprezentarea pe care se sprijină noţiunea despre ceea ce a rămas încă de făcut în sectoarele nestăpînite de către om ale mediului înconjurător.

William Dampier crede că „magia imitativă se întemeiază pe credinţa că asemănătorul produce asemănătorul"[2]. În realitate, identitatea reflectată de noţiunea din spatele reprezentării figurate este aceea care asigură succesul acţiunii, indiferent de ce crede omul primitiv.

Reprezentările prenoţionale ajung pînă la capătul procesului de abstractizare şi generalizare concretă prin cuvinte interjecţionale şi onomatopeice cu un preponderent caracter imperativ. Spre deosebire de

[1] James G. Février, *Histoire de l'écriture*, Payot, Paris, 1959, p. 533.
[2] Sir William Dampier, *op. cit.*, p. 28.

reprezentările postnoționale, cele prenoționale nu pot viza decît un grup restrîns de obiecte, aflate în imediata apropiere spațială și temporală a vorbitorului. „Cînd oamenii au creat limbajul — scrie Arsène Darmesteter —, ei au legat în mod necesar de anumite sunete imaginile obiectelor materiale, altfel le-ar fi fost imposibil să-și schimbe între ei ideile. Ce intermediar comun le-ar fi permis să facă acest schimb dacă nu lumea materială, exterioară spiritului lor, tangibilă și pe care puteau s-o arate cu degetul?"[1]. Oamenii primitivi încă nu pot comunica între ei decît prin intermediul lucrurilor vizibile. Reprezentările prenoționale nu pot depăși oglindirea lucrurilor indicabile. De aceea ele nu pot fi încă transpuse în desene magice.

Principalul instrument cu ajutorul căruia reprezentarea se transformă în noțiune este *metafora*. „Metafora a fost instrumentul puternic care a fecundat domeniul limbii și a creat lumea abstracțiilor"[2], scria Lazăr Șăineanu. El nu a ignorat nici faptul că, „cu cît într-o limbă se va pierde mai mult valoarea metaforică, cu atît ea va deveni mai aptă pentru exprimarea filozofică, pentru domeniul abstracțiunilor"[3]. Paul Lafargue era și el de părere că

[1] Arsène Darmesteter, *La vie des mots étudiée dans leur significations*, Paris, 1887, p. 84.
[2] Lazăr Șăineanu, *Raporturile dintre gramatică și logică*, București, 1891, p. 73.
[3] *Ibidem*, pp. 52—53.

„metafora este una dintre principalele căi prin care abstracţia pătrunde în capul uman“[1].

Orice limbă este un uriaş depozit de metafore uzate. În raport cu noţiunea, metafora nu are numai o funcţie *expresivă*, ci şi una *constitutivă*. Metafora este un complex de cuvinte care transportă sensul nu numai de la abstract la concret, ci, înainte de toate, de la o reprezentare la alta şi de la concret la abstract: de la „gura unui om“ la „gura unei caverne“, de la „limba unui om“ la o „limbă de pămînt“, de la „braţul unui om“ la „braţul unui fluviu“, de la 44 de nume despre diferite feluri de coşuri împletite la cuvîntul „coş împletit“. În perioada în care gîndirea era încă impregnată de magie, animismul împingea mereu sensul cuvintelor de la organele însufleţite ale omului la obiectele neînsufleţite din mediul înconjurător.

La numeroase idiomuri, originea metaforică a prepoziţiilor este încă evidentă: *cap* înseamnă şi „pe“, *cer* înseamnă şi „sus“, pămînt înseamnă şi „jos“ etc.

Principala însemnătate a cuvintelor rezidă în forţa lor metaforică, în capacitatea lor de a transporta sensuri. Nu s-ar fi putut forma noţiunile fără funcţia metaforică a cuvintelor. Spre deosebire de metafore, care alcătuiesc mediul lingvistic în care abia se formează noţiunile, miturile sînt concretizări sen-

[1] Paul Lafargue, *Le déterminisme économique de Karl Marx*, Paris, 1909, p. 88.

sibile ale unor noţiuni deja formate, însă cu un conţinut cognitiv extrem de global, care prefigurează viitoarele categorii filozofice. Cuvintele nu sînt numai sunete sau semne. Are dreptate Alfred Tomatis cînd spune că „cunoaşterea lumii este o cunoaştere sonoră a acestei lumi; mai mult încă, părem a pătrunde în ea prin cunoaşterea vocii noastre“[1], dar tot el precizează că „puterea creatoare a vorbei nu poate, de fapt, să se conceapă fără să i se încorporeze gîndirea“[2]. Este de asemenea adevărat că „instrumentul pe care îl folosim pentru a vorbi nu este, la drept vorbind, acela socotit îndeobşte limba noastră, gura noastră, laringele nostru, ci aerul care ne înconjură“[3], pe care îl excităm acustic, dar cuvintele nu se reduc la sunetele astfel obţinute, ci sînt purtătoare de concepte. Pentru cine reduce cuvintele la sunete, „orice concept este un semn“[4]. Urechea umană este într-o mult mai mare măsură o consumatoare de vorbe decît de sunete.

Pornind de la faptul că noţiunea se formează în cuvînt pe baza reprezentărilor care oglindesc asemănarea dintre lucruri şi evenimente, unii au tras concluzia că prin analogiile implicate în metafore oamenii caută, de fapt, ceea ce este vechi sub ceea

[1] Alfred Tomatis, *L'oreille et le langage*, Paris, 1963, p. 73.
[2] *Ibidem*, p. 16.
[3] *Ibidem*, p. 39.
[4] Charles S. Peirce, *Lettre sur la phanéroscopie et la séméiologie*, în „Rev. de métaphysique et de morale“, 1961, nr. 4, p. 406.

ce este nou, că metafora este orientată spre trecut, nu spre viitor. Se trece astfel cu vederea asupra faptului deosebit de important că, prin abstractizare și generalizare, prin formarea conceptului, oamenii descoperă esența lucrurilor și, prin aceasta, află nu numai trecutul lor, ci și viitorul lor, deoarece esența este generală și deci *reiterativă*.

Participînd la formarea conceptului, metafora ajută oamenilor să dobîndească o reflectare anticipativă nelimitată.

Lucian Blaga a intuit un adevăr deosebit de profund cînd a afirmat că „omul este animalul metaforizant"[1]. Pentru el „felul metaforic de a vorbi despre lucruri nu este un fenomen periferial al psihologiei omului sau un ce întîmplător; felul metaforic rezultă inevitabil ca un corolar necesar din constituția și existența specific umană"[2]. Deosebind și el metaforele expresive de cele constitutive, dar numindu-le pe primele „plasticizante", iar pe celelalte „revelatorii", L. Blaga le consideră, pe drept cuvînt, primordiale pe acestea din urmă. În vreme ce metaforele plasticizante nu fac decît să răzbune insuficiența expresiei directe, metaforele revelatorii „rezultă *din modul specific uman de a exista*, din existența în orizontul misterului și al revelării"[3]. Din păcate, idealismul obiectiv, al cărui adept era — și

[1] Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, București, 1937, p. 45.
[2] *Ibidem*, p. 44.
[3] *Ibidem*, pp. 41—42.

nu „cenzura transcendentă" —, l-a împiedicat pe L. Blaga să înțeleagă că metaforele revelatorii rezultă, de fapt, din necesitatea socială de a cunoaște esența lucrurilor, prin intermediul asemănărilor dintre ele. Deși știa că sacrele interdicții tabuizante ale magiei alterează caracterul revelator al metaforei[1], L. Blaga a căzut și el victimă tabuurilor religioase.

Primordialitatea metaforei față de concept, determinată de primordialitatea oglindirii senzoriale a *însușirilor* asemănătoare față de percepția *relațiilor* asemănătoare, și cu atît mai mult față de reflectarea rațională a identității esențelor, reiese și din constatările lui Roman Jakobson. „Un discurs se poate desfășura de-a lungul a două linii semantice deosebite: un subiect (topic) atrage după sine un altul fie prin similitudine, fie prin contiguitate. Cel mai bine ar fi, fără îndoială, să se vorbească de *proces metaforic* în primul caz și de *proces metonimic* în cel de-al doilea, deoarece ele își găsesc expresia lor cea mai condensată unul în metaforă, celălalt în metonimie"[2]. Pornind de la acest punct de vedere, Roman Jakobson constată că, în procesul de regresiune graduală a sistemului lor fonologic, afazicii pierd mai întîi capacitatea de a oglindi relațiile, contiguitatea, structurile și apoi capacitatea de a oglindi însușirile ase-

[1] „Tabuizarea obiectului alterează deci funcția și caracterul revelator al metaforei" (*ibidem*, p. 49).

[2] Roman Jakobson, *Deux aspects du langage et deux types d'aphasies*, în „Les temps modernes", nr. 188, ianuarie 1962, p. 874.

mănătoare. Și, deoarece „metafora devine imposibilă în tulburarea similarității și metonimia în tulburarea contiguității"[1], afazicii pierd în primul rînd capacitatea metonimică și abia după aceea pe cea metaforică. Regresiunea graduală a sistemului fonologic la afazici oglindește, sub formă inversată, succesiunea achizițiilor gnoseologice atît pe scara ontogenetică, cît și pe scara filogenetică, atît din punct de vedere logic, cît și din punct de vedere istoric. O achiziție gnoseologică se degradează cu atît mai repede, cu cît este mai recentă.

Însușirile asemănătoare pot fi oglindite numai prin comparații; structurile asemănătoare însă nu pot fi percepute fără analize și sinteze, iar esența identică a tuturor lucrurilor de același gen nu poate fi detectată decît prin abstractizare și generalizare. Fiind primordială față de metonimie, metafora este cu atît mai primordială față de concept.

Faptul că metafora, prin înregistrarea asemănărilor dintre lucruri diferite, ocupă un loc deosebit de important în procesul generalizării a fost consemnat și de Tudor Vianu. „Metafora — scrie el — apare deci ca o etapă în procesul generalizării . . ."[2]. El arată că „asemănările nu trebuie să domine conștiința pentru a avea o metaforă. Numai alternarea

[1] Roman Jakobson, *Deux aspect du langage et deux types d'aphasies*, în „Les temps modernes", nr. 188, ianuarie 1962, p. 874.

[2] Tudor Vianu, *Problemele metaforei și alte studii de stilistică*, E.S.P.L.A., București, 1957, p. 94.

conștiinței diferențelor cu aceea a apropierilor, întemeiată pe operația logică a unei duble abstractizări, realizează metafora în înțelesul ei deplin"[1]. Într-adevăr, desprinsă de diferențe, asemănarea devine identitate, iar metafora cedează pasul noțiunii. Însă T. Vianu întrerupe drumul pe care îl parcurge gîndirea de la metaforă la noțiune, deoarece „spiritul nostru cuprinde prin metaforele poeziei asemănări reale între lucruri, asemănări care nu presupun însă de loc identitatea profundă a tuturor aspectelor lumii; identitatea adîncă a fenomenelor este o ipoteză mistică inutilă ..."[2]. Autorului îi scapă astfel din vedere deosebirea radicală dintre identitatea fictivă la care se închină idealismul obiectiv și identitatea reală pe care o dezvăluie materialismul dialectic.

„Limba este prin excelență metaforică, ea încorporează sufletescul și spiritualizează corporalul; ea este o imagine rezumativă și analogică a întregii vieți ..."[3], după cum a scris Alfred Biese, însă principala importanță a cuvîntului rezidă în faptul că asigură accesul gîndirii la identitatea lucrurilor, a cărei cunoaștere garantează colaborarea socială. Se pare că tot Aristotel este acela care s-a apropiat cel mai mult de esența acestui proces cînd spunea că „metafora e trecerea asupra unui obiect a unui nume

[1] Tudor Vianu, *op. cit.*, p. 20.
[2] *Ibidem*, p. 93.
[3] *Apud ibidem*, p. 15.

care arată alt obiect, trecere fie de la gen la specie, fie de la specie la gen, fie de la specie la specie, fie după un raport de analogie"[1].

3. Conținutul formal al conceptului

Cunoașterea esenței lucrurilor are *forma de noțiune*. Noțiunea este forma logică în care se cristalizează reflectarea rațională a esenței lucrurilor. Orice noțiune este forma unui conținut cognitiv care reflectă o esență mai mult sau mai puțin generală. Noțiunile aparent fără conținut sînt, de fapt, forme logice care structurează reflectarea unor esențe de extremă generalitate. Noțiunea ca noțiune, ca formă „pură" nu este nimic altceva decît structura logică a unui conținut cognitiv categorial. Conținutul cognitiv pe care continuă să-l structureze o formă logică după ce a fost golită de „orice" conținut poate fi numit „conținut formal". Conținutul formal, adică, de fapt, conținutul formelor „pure", constă în reflectarea categorială, în extrema ei generalitate, a esenței lucrurilor.

În prima ediție a *Capitalului*, din 1867, într-o notă de subsol, Karl Marx se întreba dacă „ne putem oare mira că economiștii, totalmente sub influența intereselor materiale, au scăpat din vedere conținu-

[1] Aristotel, *Poetica*, Editura Științifică, București, 1957, 21, 1457, b., p. 68.

tul formal al formei relative a valorii, dacă logicienii de profesie dinaintea lui Hegel au omis chiar şi conţinutul formal al diferitelor forme de judecăţi şi raţionamente"[1]. Pornind de la expresia lui Marx, logicianul sovietic S. I. Popov se întreabă: „Ce trebuie să înţelegem, aşadar, prin «conţinut formal»?"[2]. Şi răspunde: „Noi credem că conţinutul formal (spre deosebire de cel concret) reprezintă laturile şi relaţiile cele mai generale ale realităţii, formele şi legile logice fiind reflectarea acestora"[3].

Mai precis, conţinutul formal reflectă esenţele şi relaţiile esenţiale de generalitate extremă, iar noţiunile, judecăţile, raţionamentele şi legile logice reprezintă structura formală a acestui conţinut de cunoaştere.

Dacă din punctul de vedere al *esenţei* sale noţiunea, ca atare, este forma logică a unui conţinut cognitiv de extremă generalitate, din punctul de vedere al *structurii* sale ea este alcătuită din două elemente dialectic legate între ele: *sfera* şi *conţinutul*.

Unitatea dialectică *ontică* dintre fenomen şi esenţă determină, în procesul practicii, unitatea dialectică *cognitivă* dintre senzorial şi raţional, iar prin intermediul acesteia unitatea dialectică *logică* dintre sfera şi conţinutul noţiunii. Sfera, ca element

[1] Karl Marx, *Das Kapital*, vol. I, Hamburg, 1867, p. 21.
[2] S. I. Popov, *Kant şi kantianismul*, Edit. Univ. din Moscova, 1961, p. 132.
[3] *Ibidem*, p. 132.

logic al noţiunii, structurează reflectarea însuşirii esenţiale de extremă generalitate în virtutea căreia orice lucru are şi o latură fenomenală, iar conţinutul, ca element logic al noţiunii, structurează reflectarea însuşirii esenţiale de extremă generalitate în virtutea căreia orice lucru are şi o latură esenţială. Prin urmare, conţinutul, ca element logic al noţiunii, nu este identic cu conţinutul cognitiv al noţiunii: *conţinutul logic* se defineşte în opoziţie cu sfera, în vreme ce *conţinutul cognitiv* se defineşte în opoziţie cu *forma logică* noţională, considerată în ansamblul ei[1].

Noţiunea nu structurează însă cunoaşterea *unităţii dintre* fenomen şi esenţă ca *raport,* ci doar cunoaşterea *esenţei* lucrurilor. Noţiunea are o faţă orientată încă spre reprezentare — sfera — şi numai cealaltă este deja îndreptată spre judecată — conţinutul. Numai conţinutul cognitiv al judecăţii este în stare să reflecte unitatea dintre fenomen şi esenţă ca raport. Noţiunea, prin conţinutul ei de cunoaştere, nu reflectă *raportul* dintre fenomen şi esenţă, ci *esenţa* fenomenalizată. De aceea noţiunea este forma logică a cunoaşterii *stabilităţii relative* a lucrurilor şi nu a *mişcării lor absolute*. Prin conţinutul ei cognitiv, noţiunea reflectă invarianţa relativă a lucrurilor şi nu autodinamica lor absolută.

În momentul desprinderii ei de reprezentare, noţiunea se mai referea încă, prin sfera ei, la o mul-

[1] Vezi şi Henri Wald, *Structura logică a gîndirii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1962, pp. 80—81.

ţime indefinită de lucruri asemănătoare, iar prin conţinutul ei la însuşirile comune, relativ constante ale acestora. Abia mai tîrziu noţiunea a început să vizeze, prin sfera ei, un gen infinit de lucruri cu aceeaşi identitate, iar prin conţinutul ei însuşirile esenţiale şi reiterative ale acestora.

O dată consolidate ca forme logice, noţiunile au devenit treptele pe care gîndirea a putut să urce, prin lărgirea sferei şi micşorarea conţinutului, pînă la înălţimea supremă a categoriilor. Categoriile sînt acele noţiuni al căror conţinut cognitiv reflectă însuşiri esenţiale de maximă generalitate.

Noţiunea ca noţiune este forma logică a reflectării faptului de extremă generalitate că orice lucru posedă o esenţă. Singurul conţinut de cunoaştere care nu mai poate fi epurat dintr-o noţiune fără a o desfiinţa este tocmai acest conţinut dialectic categorial.

Această valabilitate universală a noţiunii ca formă logică, în contrast cu vremelnicia lucrurilor şi a atîtor idei despre ele, a uimit întotdeauna gîndirea umană. Apriorismul transcendental iniţiat de Kant şi continuat de Husserl, precum şi apriorismul convenţional propovăduit de pozitivismul logic, s-au ivit tot din această uimire.

Cum poate fi altfel împăcată invarianţa relativă a noţiunilor cu variabilitatea continuă a fenomenelor? Pentru cine nu porneşte de la *omogenitatea materială* a existenţei şi conştiinţei, faptul că obiectul poate fi înţeles de subiect rămîne de neînţeles.

Fenomenologii încearcă totuși să explice corespondența dintre noțiune și lucruri pe baza *omogenității ideale* a subiectului și obiectului. „Din momentul în care se sesizează fenomenul ca un «lucru» — scrie Isócrates de Oliveira —, i se atribuie toate proprietățile ființei transcendentale, astfel încît el iese din mediul lui nativ pentru a se mișca în lumea ideilor. Dacă apoi e *definit*, e învestit, chiar prin aceasta, cu o natură inteligibilă..."[1]. Ca să salveze „izomorfismul" dintre noțiune și esența lucrurilor, ocolind însă materialismul, adepții fenomenologiei identifică esența lucrurilor cu însăși noțiunea și mută astfel lucrul din obiect în subiect. „Obiectul — scrie același autor — nu este realul și toate formele de realism filozofic nu sînt decît contrafacerea cea mai înșelătoare a ordinii naturale de către ordinea ideală. În acest sens, idealismul este mult mai bun decît realismul, pentru că cel puțin se afirmă deschis ca idealist"[2].

Fenomenologia încearcă să concureze teologia, amplasînd un „paradis transcendental" exact în fața „paradisului transcendent" al diverselor religii.

Materialismul dialectic secularizează însă ambele paradisuri, readucînd atît transcendența, cît și trans-

[1] Isócrates de Oliveira, *Le problème de l'objectivité dans l'expérience*, în „Revue de synthèse", 1963, nr. 29—31, p. 49.
[2] *Ibidem.*

cendentalitatea la punctul lor de plecare: extrema universalitate și iterativitate a celor mai generale însușiri esențiale.

Prin existența ei *intențională,* noțiunea ca formă logică vizează, într-adevăr, *infinitul* și *eternitatea,* dar infinitul nu e altceva decît extrema generalitate, iar eternitatea este maxima stabilitate a însușirilor esențiale inerente oricărui lucru.

Socotind-o insolubilă, empirismul logic renunță cu totul la problema raportului dintre noțiuni și lucruri. El reduce lucrurile la operațiile exercitate asupra lor și noțiunile la semnele care le simbolizează. Semnele nu pot fi nici adevărate și nici false, ci doar corect sau incorect întrebuințate.

Experiența nici nu le poate confirma și nici nu le poate infirma, deoarece ele sînt stabilite aprioric, prin convenție. Deci nu se mai pune problema dacă noțiunile reflectă esența lucrurilor, ci cum pot anumite semne să organizeze mai comod anumite operații. În teoria despre noțiune a empirismului logic, noțiunea încetează să mai fie o *formă logică* și devine o *formă sensibilă.*

Formalul nu mai e privit din punctul de vedere al conținutului său categorial, ci din punctul de vedere al înfățișării semnului care îl reprezintă. Renunțînd la orice reprezentare intuitivă a obiectelor cercetate, formalismul contemporan nu s-a putut dispensa de reprezentarea intuitivă a semnelor care

le simbolizează și care pot fi astfel introduse într-o mașină de calcul[1].

„De unde — scrie Roger Martin — ideea de a abandona pe cît este posibil orice reprezentare intuitivă a obiectelor teoriei, de a desemna aceste obiecte prin simboluri și de a defini existentele studiate doar prin relațiile pe care le susțin între ele“[2]. Sistemele formale nu mai reflectă, în concepția despre lume a empirismului logic, însușiri și raporturi de extremă generalitate, ci și-au cîștigat o autonomie deplină atît față de realitatea obiectivă, cît și față de logica etichetată ca „tradițională“. „Un sistem formal este o construcție arbitrară care poate fi studiată pentru ea însăși, indiferent de semnificația pe care este susceptibilă de a o primi. Nimic nu ne împiedică să construim sisteme formale care nu admit ca interpretare logica obișnuită“[3].

În știința contemporană, excesul de formalizare a dus la răsturnarea abstractismului în contrariul

[1] „În dispozitivele tehnice, funcția informațională a semnalelor este interpretată de către om, intră în relație cu omul care creează și utilizează aceste dispozitive. Fără legătura lor cu omul, aceste semnale sînt doar procese fizice dintr-un sistem cu o organizare determinată“ (V. S. Tiuhtin, *Despre esența reflectării*, în „Voprosî filozofii“, 1962, nr. 5, p. 75, trad. rom). În calculele logoide, demonstrația logică este redusă la o „monstrație“ sensibilă, la o indicație concretă.

[2] Roger Martin, *Les idées actuelles sur la structure de la pensée logique*, în *Notion de structure*..., Albin Michel, Paris, 1957, p. 3.

[3] *Ibidem*, p. 14.

său: *concretismul;* forma nu mai e „idee pură“ ci „semn tipografic“.

Convins că „există deci o anumită corespondență între o demonstrație dintr-o limbă formalizată și o partidă de șah“[1], E. W. Beth conchide: „Orice demonstrație într-o limbă formalizată rezultă din aplicarea unui anumit număr de *reguli de deducție,* a căror enunțare constituie unul din demersurile esențiale în construirea unei limbi formalizate. Aceste reguli au un caracter formal, adică ele se enunță cu ajutorul unor noțiuni pur „tipografice“ fără nici o intervenție a interpretării simbolurilor“[2].

Tendința de a concedia reflectarea din logica modernă, fiindcă „această noțiune de semnificație este un licurici care piere de îndată ce vrei să-l apuci“[3], întîmpină de la o vreme din ce în ce mai multe împotriviri. „Așadar — scrie René Poirier —, e nevoie de concepte rigide și mecanice la care să se adapteze un limbaj formalizat. Dacă este vorba, dimpotrivă, de a convinge, de a infera intuitiv, de a lua cunoștință despre o realitate, de a descrie o experiență, de a pune în mișcare spiritul de finețe, atunci e nevoie de limbajul viu, cu toată bogăția lui, dinamismul lui, încălecările lui de sens, aș zice

[1] E. W. Beth, *Les rapports entre langues formalisées et langue naturelle,* în *La philosophie analytique,* Paris, 1962, p. 251.

[2] *Ibidem.*

[3] W. V. Quine, *Le mythe de la signification,* în *La philosophie analytique,* p. 169.

chiar indeterminările lui provizorii"[1]. Fără să conteste importanța specială a limbilor formalizate, P. F. Strawson mărturisește că, totuși, pentru filozof, „uzajul lingvistic normal rămîne singurul său, esențialul său punct de contact cu realitatea a ceea ce vrea să înțeleagă, realitatea conceptuală... Dacă distruge această legătură vitală, dacă o disprețuiește, toată ingeniozitatea sa, toată imaginația sa nu-l vor împiedica să cadă în arid sau în absurd"[2].

Din ce în ce mai mulți sînt filozofii care se opun tendinței de a înlocui logica formelor gîndirii cu diverse tehnici operaționale asupra semnelor.

„Logisticianul — scrie Ed. Morot-Sir — nu se preocupă să exprime dinamismul intern al gîndirii, ci să ajungă la o axiomatică universală, noncontradictorie și care își este sie-înseși suficientă. Această grijă falsifică analiza operațiilor și nu le dă decît o valoare convențională"[3].

Împotriva subestimării neopozitiviste a logicii „tradiționale", Ed. Morot-Sir arată că, „dacă logica aristotelică este depășită, aceasta nu înseamnă că problemele pe care le tratează ea sînt perimate; aceasta înseamnă doar că ele au căpătat o semnificație nouă"[4]. El insistă asupra faptului că „adevărata acti-

[1] René Poirier, în *La philosophie analytique*, p. 362.
[2] P. F. Strawson, *Analyse, science et métaphysique*, în *La philosophie analytique*, p. 118.
[3] Ed. Morot-Sir, *Le pensée negative*, p. 160.
[4] *Ibidem*, p. 181.

vitate a gîndirii rămîne în culise"[1], dacă sarcina logicii este restrînsă la calcul. „Un logician poate să-şi propună codificarea unui limbaj; în acest caz, el nu va vedea decît un aspect restrîns al cîmpului pe care trebuie să-l exploreze... El se va condamna să ignoreze formarea logică a unei cunoştinţe..."[2].

Părăsind examinarea formelor logice ale raţiunii, neopozitiviştii promovează pluralismul logic. În vreme ce structura logică a gîndirii este una singură, aceeaşi la toţi oamenii din toate timpurile, calculele logice pot fi oricîte. Neopozitivismul a lansat lozinca: „Fiecare ştiinţă cu logica ei!". După neopozitivişti, nu există o singură logică, ci cîte ştiinţe, atîtea logici. Conform principiului toleranţei, orice logică este admisibilă, dacă e coerentă.

Pledînd pentru o logică fundamentală a gîndirii umane, Ed. Morot-Sir observă, în mod just, că, „dacă o logică îşi leagă soarta ei de aceea a unei anumite ştiinţe, ea devine caducă în momentul în care această ştiinţă este depăşită. Însă dincolo de vicisitudinile regulilor şi credinţelor proprii unei epoci a ştiinţei există o logică generală, care, dominînd toate cunoştinţele, nu este atinsă de imperfecţiunile fiecăreia dintre ele: regulile ei sînt valabile pentru toate timpurile în care omul poate gîndi"[3].

Din păcate, autorul citat, sub influenţa fenome-

[1] Ed. Morot-Sir, *La pensée negative*, p. 320.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem*, p. 384.

nologiei, rămîne la părerea că „însuși faptul de a gîndi realul în afara conștiinței care îl captează aparține tot gîndirii: gîndirea este aceea care îi conferă acest caracter“[1]. De aceea el crede că legile logicii nu sînt și nici nu trebuie să fie și legi ale realului. „Și chiar dacă o coincidență ar trebui să fie constatată, ea n-ar încălca autonomia efectivă a principiilor logice față de ipotezele generale asupra realității“[2].

În realitate, formele și legile logice coincid cu cele mai generale însușiri și raporturi din lumea lucrurilor tocmai pentru că primele, prin conținutul lor de cunoaștere, le reflectă pe acestea din urmă. Așa se explică de ce a fi rațional înseamnă a acționa conform celor mai generale însușiri și raporturi din realitatea obiectivă. Întrebarea cu privire la modul în care noțiunea, formă logică de *extremă stabilitate*, este în stare să reflecte lucrurile în *veșnică schimbare* nu mai tulbură decît pe cei care continuă să treacă cu vederea peste faptul esențial că noțiunea nu reflectă individualitatea lucrurilor, ci numai cele mai *generale* și *constante* însușiri ale lor. Și după cum *lucrurile* în schimbare nu împiedică, ci, dimpotrivă, condiționează *schimbarea* lucrurilor, tot așa mișcarea gîndirii nu este împiedicată, ci, dimpotrivă, condiționată de extrema stabilitate a formelor sale logice. Schimbarea lucrurilor este reflectată de miș-

[1] Ed. Morot-Sir, *La pensée negative*, p. 56.
[2] *Ibidem*, p. 345.

carea gîndirii. Deoarece în realitatea obiectivă schimbarea se desfăşoară în şi prin lucruri ale căror însuşiri de maximă generalitate rămîn constante, mişcarea gîndirii se desfăşoară şi ea în şi prin formele sale logice de extremă stabilitate. Ceea ce se schimbă în gîndire nu este conţinutul formal, ci numai cel special, fiindcă în realitatea obiectivă nu se schimbă cele mai generale şi mai constante însuşiri ale lucrurilor, ci numai cele individuale şi speciale. Iată de ce există o singură logică fundamentală a gîndirii umane. Poate că, într-o lume în care esenţa lucrurilor s-ar găsi la suprafaţă, cunoaşterea s-ar reduce la o intuiţie, iar noţiunea la o imagine. *Acestei* lumi îi corespunde însă *această* logică. Concepţiile despre lume şi nu logica gîndirii umane se schimbă de la o epocă la alta. Lévy-Bruhl a recunoscut şi el, în cele din urmă, că „nu există o mentalitate proprie primitivilor"[1]. Cu atît mai puţin o logică proprie fiecărei ştiinţe.

În procesul muncii, însăşi structura dialectică a obiectului a stabilit structura dialectică a noţiunii. Oamenii n-ar fi putut transforma mediul înconjurător potrivit nevoilor lor dacă noţiunile n-ar fi oglindit esenţa lucrurilor şi evenimentelor asupra cărora au acţionat.

Noţiunea a apărut ca predicat al unui *anunţ*, căci enunţul se constituie ca anunţ. Noţiunea a fost de

[1] L. Lévy-Bruhl, *Carnets*, P.U.F., Paris, p. 165.

la început un *proiect de colaborare*. Noţiunea este aceea care asigură caracterul nelimitat al reflectării anticipative umane. Noţiunea este o fereastră deschisă spre viitor. Oamenii îşi condensează în noţiuni experienţa lor trecută şi şi-o proiectează pe cea viitoare. A cunoaşte înseamnă a putea stabili un plan de muncă. „A cunoaşte — admite şi Ed. Morot-Sir — înseamnă deci a stabili mai înainte un proiect de acţiune asupra realului şi a-l pune apoi în aplicare. Valoarea planului este sancţionată de către succesul sau eşecul experienţei. Ansamblul cunoştinţelor umane este un imens rezumat de experienţe posibile care condiţionează sistemul tehnicilor prin care omul acţionează asupra lucrurilor şi se organizează în societate"[1].

Abia desprinsă din reprezentare, noţiunea mai vizează, prin sfera ei, o mulţime de lucruri asemănătoare, iar prin conţinutul ei *asemănarea* lor. Ca să se transforme în concept, noţiunea trebuie definită. Prin definiţie sfera noţiunii începe să vizeze un *gen de lucruri*, iar prin conţinutul ei *însuşirile lor generale*. Conceptul este o noţiune definită. Etalînd notele care alcătuiesc conţinutul unei noţiuni, definiţia explicitează însuşirile generale ale tuturor lucrurilor de acelaşi gen. Ceea ce se numeşte, îndeobşte, *sensul* unui termen nu este altceva decît noţiunea încă nedefinită pe care o exprimă.

[1] Ed. Morot-Sir, *op. cit.*, pp. 41—42.

Noțiunea ajunge să se expliciteze într-o definiție, depășind mai întîi tautologia.

Prin *tautologie* se înțelege de obicei o propoziție în care se repetă aceeași noțiune, mai întîi ca subiect și apoi ca predicat, fie cu ajutorul aceluiași cuvînt, fie în termeni diferiți. Spre deosebire de pleonasm, care exprimă o singură noțiune, tautologia exprimă o judecată.

Dar tautologia este și categoria fundamentală a pozitivismului logic. Contestînd existența obiectivă a generalului, pozitivismul logic reduce individualul la un complex de operații și întreaga logică la o imensă tautologie. Alăturarea empirismului și a logicismului în cadrul aceleiași concepții are drept consecință necesară reducerea gîndirii logice la un sistem convențional de judecăți care nu pot să enunțe nimic despre realitate, fiind nevoite să se mulțumească cu stabilirea unor reguli de organizare a experienței senzoriale.

Plecînd de la ideea că „operatorul *toți*, ce intervine în enunțarea legilor științifice, nu corespunde la nimic în natură, care nu cunoaște decît cazuri singulare“[1], Louis Rougier decide:

„O tautologie este în mod necesar adevărată prin definiție; ea depinde de convențiile noastre, nu de experiență“[2].

[1] Louis Rougier, *Traité de la connaissance*, Paris, 1955, p. 134.
[2] *Ibidem*, p. 135.

El ţine neapărat să precizeze că „tautologiile... nu sînt imagini ale realităţii“[1].

A. J. Ayer ne avertizează că „tautologiile, cu toate că pot să ne servească drept călăuză în cercetarea empirică a cunoaşterii noastre, nu conţin în ele însele nici o informaţie cu privire la nici o materie de fapt“[2]. A. J. Ayer înţelege prin tautologie o propoziţie analitică, iar prin propoziţie analitică o propoziţie care „este adevărată numai în virtutea sensului simbolurilor sale constituante“[3] şi care „nu poate fi confirmată sau infirmată de către fapte ale experienţei“[4].

Jean Chauvineau socoteşte că „această neputinţă a tautologiei de a ne informa constituie tocmai valoarea sa deosebită pentru logician“[5]. După părerea lui, principala sarcină a logicii constă în „cercetarea tautologiilor“[6].

Însă sistemul de reguli care asigură mînuirea coerentă a unor simboluri convenţional stabilite, prin care se materializează formele logice ale gîndurilor noastre, nu este logică, ci calcul „logoid“, vizînd cantitativul pur. Logica studiază structura formală a ideilor, în funcţie de conţinutul lor de cunoaştere.

[1] Louis Rougier, *op. cit.*, p. 134.
[2] A. J. Ayer, *Langage, vérité et logique*, Flammarion, Paris, 1956, p. 119.
[3] *Ibidem*, p. 236.
[4] *Ibidem*.
[5] Jean Chauvineau, *La logique moderne*, P.U.F., Paris, 1960, p. 19.
[6] *Ibidem*.

Opunîndu-se pozitivismului logic, materialismul dialectic demonstrează că tautologia *are un conţinut formal obiectiv de cunoaştere,* că într-o tautologie gîndirea *nu bate pasul pe loc,* ci progresează de la reflectarea unor *lucruri* de acelaşi *gen* la reflectarea *însuşirilor* lor generale, că, în sfîrşit, în sens propriu tautologia *nici nu există.*

Hegel presimţise şi el că într-o tautologie gîndirea începe să se mişte de la ceva spre altceva, dar, fiind ostil teoriei reflectării, a rămas şi el la părerea că tautologia împiedică gîndirea să-şi atingă ţinta, azvîrlind-o înapoi, la punctul ei de pornire.

Referindu-se la tautologia *A* este *A,* Hegel o apreciază ca pe „un început în faţa căruia planează ceva diferit spre care trebuie să se tindă, dar care nu este atins ...“[1]. Nici el nu depăşeşte opinia curentă potrivit căreia judecata *A* este *A* nu este nimic altceva „decît o pură şi vidă tautologie“[2]. Hegel dă dreptate tuturor acelora care susţin „că această propoziţie este lipsită de orice conţinut şi nu conduce nicăieri“[3].

Studiată din punctul de vedere al unităţii materialist-dialectice dintre ontologie, gnoseologie, logică şi lingvistică, tautologia se dovedeşte a fi *propoziţia* (obiect al lingvisticii) în care şi prin care se cristalizează sub forma logică a *judecăţii* (obiect al logicii)

[1] G. W. Hegel, *Science de la logique,* Paris, 1949, p. 36.
[2] *Ibidem,* p. 33.
[3] *Ibidem.*

reflectarea rațională (obiect al gnoseologiei) a unității și opoziției reale dintre *individual și general* (obiect al ontologiei).

Tautologia este forma judicativă a oricărei noțiuni. Orice noțiune este o tautologie înfășurată; orice tautologie este o noțiune desfășurată. Noțiunea se transformă în tautologie din momentul în care conținutul ei este afirmat despre sfera ei. Tautologia este judecata care provine din transformarea sferei unei noțiuni în subiect și a conținutului ei în predicat.

Aceeași noțiune nu are același înțeles și atunci cînd este subiect și atunci cînd este predicat. Judecata tautologică *„legea e lege"* afirmă că toate legile au însușirea de a fi legi. Într-o asemenea judecată, gîndirea se mișcă de la reflectarea *lucrurilor* de același gen la reflectarea *însușirilor* lor generale. Într-o tautologie, subiectul se referă la toate lucrurile de același gen, iar predicatul vizează însușirile generale ale tuturor lucrurilor de același gen.

În sens strict, subiectul și predicatul unei tautologii nu sînt nici două noțiuni ale căror sfere coincid și nici aceeași noțiune repetată, ci sfera și conținutul aceleiași noțiuni. O definiție nu face altceva decît să etaleze notele principale din conținutul noțiunii care îndeplinește funcția logică de predicat într-o tautologie.

În structura tautologică a definițiilor se cristalizează cunoașterea procesului real de desprindere a

speciei de definit de toate celelalte specii ale genului său proxim prin dobîndirea diferenței sale specifice.

Reflectarea identității diferitelor lucruri de același gen capătă în mod firesc forma logică a noțiunii, însă reflectarea *unității dialectice* dintre identitate și diferență — ca raport — dobîndește, în mod necesar, forma logică a judecății tautologice.

Forma simbolică *A* este *A* ascunde cel puțin două fapte, deopotrivă de esențiale: că primul *A* este subiect, iar al doilea *A* este predicat și că gîndirea progresează de la cunoașterea diferitelor lucruri de același gen la cunoașterea identității lor generale.

O tautologie nu poate fi atinsă de practică, deoarece practica însăși a axiomatizat-o și nicidecum din pricina faptului că tautologia și practica ar fi eterogene.

Așadar, în sens propriu, tautologia nici nu există, deoarece o judecată ca „omul e *om*" nu se reduce la repetarea noțiunii de om, ci realizează trecerea gîndirii de la *indicarea* oamenilor la *explicarea* lor. Într-o tautologie gîndirea nu rămîne nemișcată, nu bate pasul pe loc, nu recade la punctul ei de plecare, ci înaintează de la subiect la predicat, dînd astfel formă logică oricărei reflectări a unității contradictorii dintre identitatea relativ stabilă a tuturor lucrurilor de același gen și diferențele absolut variabile dintre ele.

În cel mai perfect mod silogistic, tautologia terme-

nului mediu stabilește contactul dintre cele două premise și permite concluziei să unească cei doi termeni extremi. În modul Barbara al figurii întîi, linia care leagă termenul mediu din majoră cu termenul mediu din minoră este o diagonală care unește termenul mediu luat ca obiect cu termenul mediu luat ca predicat. Ceea ce face posibil silogismul simplu categoric de figura întîi, modul Barbara, este tautologia termenului mediu: *Orice M este M*. În tautologia termenului mediu, care structurează logic reflectarea unității contradictorii dintre individual și general, este concentrată întreaga esență a silogismului.

Vorbirea curentă, dîndu-și seama în mod spontan de conținutul de cunoaștere al tautologiei, îl scoate deseori la iveală prin sporirea forței expresive a propoziției în care și prin care s-a format, cu ajutorul accentului stilistic pus deasupra predicatului: lupta e *luptă!* Este interesant de remarcat că, în vreme ce subiectul unei tautologii este un substantiv, predicatul ei este un nume predicativ, cu funcție atributivă din punct de vedere sintactic și cu funcție adjectivală din punct de vedere morfologic.

În concluzie, tautologia nu este strict tautologică. Tautologia — conceptul fundamental pe care își întemeiază agnosticismul neopozitivist întreaga sa logică — se dovedește a avea un conținut formal *profund reflectoriu*.

Este adevărat că, în vreme ce în logica atributivă tautologia este o judecată, în logica relațională ea este un raționament.

În logica însușirilor, tautologia este o *noțiune* dezvoltată, iar în logica relațiilor ea este o *judecată* dezvoltată. Tautologia în logica atributivă se obține prin afirmarea conținutului unei noțiuni despre sfera ei, în așa fel încît lumina copulei să cadă numai pe sfera noțiunii-subiect și numai pe conținutul noțiunii-predicat.

În logica relațiilor, tautologia constă în identitatea unei judecăți cu ea însăși în cadrul unui raționament ipotetico-deductiv.

Tautologia $(p \rightarrow q \cdot p) \rightarrow q$ se bazează pe identitatea $p \rightarrow q \equiv p \rightarrow q$.

De aceea pentru un neopozitivist definiția nu poate fi decît nominală, convențională și operațională.

De fapt, ducînd pînă la capăt mișcarea gîndirii începute în tautologie, definiția sporește cunoașterea cu reflectarea detaliată a însușirilor esențiale proprii obiectului avut în vedere.

Prin punerea în lumină a predicatului tautologiei, definiția ridică noțiunea la rangul de concept. Posibilitatea gîndirii de a judeca și de a raționa capătă astfel un fundament mai trainic. Definiția precizează liniile pe care trebuie să le urmeze intervenția oamenilor în mersul lucrurilor pentru a fi eficientă. Sensul în care se mișcă gîndirea într-o definiție reflectă sensul în care se mișcă lucrurile în realitate: proce-

sul prin care o specie a unui gen se diferențiază de celelalte specii ale genului. Structura logică a definiției filmează geneza obiectului de definit.

Însă definiția nu vizează geneza însușirilor individuale prin care obiectul definit se *diferențiază* de toate celelalte obiecte ale aceleiași *specii,* ci numai însușirile generale prin care el este *identic* cu toate celelalte obiecte ale aceleiași *specii.*

Gîndirea umană nu a fost în stare de la început să oglindească identitatea generală a diferitelor lucruri individuale de același gen prin predicate abstracte, ci a bănuit-o doar prin noțiuni încă nemijlocit legate de imaginea vie a unui lucru sau proces individual. Omul a izbutit mai tîrziu să-și formeze o idee abstractă fără ca, în același timp, să-și facă în legătură cu ea un „chip cioplit". Identitatea „nepieritoare" a diferitelor lucruri vremelnice care aparțineau aceluiași gen era reprezentată printr-un obiect individual. În judecata primitivă: „Eu sînt crocodilul verde", afirmarea identității dintre un om și un animal înseamnă, de fapt, afirmarea identității — sub înfățișarea crocodilului verde — a tuturor membrilor aceluiași trib. Predicatul unei asemenea judecăți este o noțiune individuală și concretă, strîns legată de totemul tribului. Însă o asemenea judecată nu presupune identitatea *fenomenală* a celor două lucruri diferite, ci identitatea lor *esențială.*

Două sau mai multe lucruri sînt identice nu prin faptul că nu se deosebesc între ele, ci prin faptul

că au aceeași esență, că fac parte din același gen. Identitatea este alcătuită din proprietățile care sînt aceleași în deosebite lucruri. De altfel, identitatea este una; numai lucrurile sînt multiple. Unitatea dintre identitate și diferență înseamnă că lucrurile individuale de același gen sînt diferite forme de manifestare ale aceleiași identități. Două lucruri nu pot fi niciodată identice prin însușirile lor individuale, ci numai prin cele generale. Tocmai prin însușirile individuale — care sînt mereu altele, oricît de asemănătoare ar fi ele — se deosebesc diferitele lucruri de același gen. Însușirile individuale nu pot fi identice. Expresia „însușiri individuale identice" este o contradicție în termeni. Un lucru nu poate fi identic cu un alt lucru decît în ceea ce privește însușirile lor generale, esențiale, necesare.

După ce a rupt orice fel de legătură între identitatea de esență și diferențele fenomenale, proprii, deopotrivă, oricărui lucru, metafizica a pus sub semnul întrebării însăși posibilitatea formării unei judecăți *in esse*. O asemenea judecată, afirmînd că „S este P", dă formă logică unui conținut de cunoaștere care oglindește unitatea dintre diferitele lucruri ale aceluiași gen și identitatea lor: subiectul vizează un lucru sau o mulțime de lucruri de același gen, care se deosebesc între ele, avînd în același timp aceeași identitate, indicată de predicat. Subiectul vizează diferitul, predicatul luminează identicul, iar copula indică unitatea lor dialectică.

Descoperind dialectica identității și a diferenței, eleații i-au opus o metafizică a identității, iar sofiștii una a diferenței. Judecata devenea astfel imposibilă, deoarece identitatea încremenită este tot atît de nejudecabilă ca și mișcarea necontenită a diferențelor.

Socotind că numai identitatea este reală, în vreme ce diferențele sînt doar iluzorii, Parmenide izolase rațiunea de senzații, rupînd orice legătură între cunoașterea rațională a identității și cunoașterea senzorială a diferențelor. Rațiunea era astfel împiedicată să depășească tautologia.

În ultimă instanță, judecata este forma logică de cunoaștere a proceselor, iar procesele își au izvorul în contradicția lăuntrică, proprie fiecărui obiect, dintre însușirile prin care se diferențiază de toate celelalte lucruri și însușirile prin care se identifică cu toate celelalte lucruri de același gen. Judecata este posibilă și necesară tocmai din pricină că orice proces este o unitate dialectică între mișcarea lui absolută și stabilitatea relativă a ceea ce se mișcă.

„Identitatea“ eleaților este soră bună cu „durata pură“ a lui Cratil și Bergson. Sofistica este cealaltă față a metafizicii. Judecata este neputincioasă față de ele. De aceea a fost inventată „intuiția“ — infra- sau suprarațională — ca să le „reveleze“.

În realitate, unitatea dialectică dintre stabilitatea relativă a identităților și mișcarea absolută a diferențelor constituie baza ontică a judecăților *in esse*.

Atît Zenon, cît şi Antistene au pus problema dialectic, dar au soluţionat-o metafizic.

Socrate, Platon şi Aristotel sînt primii care au început să demonstreze că identitatea diferitelor lucruri de acelaşi gen nu înseamnă identitatea însuşirilor lor individuale, ci identitatea însuşirilor lor generale. Ei au explicat că judecata „omul este muritor" este posibilă, deoarece aceasta nu înseamnă că omul nu se deosebeşte de toate celelalte muritoare, ci înseamnă că omul este identic cu toate celelalte muritoare prin faptul că are şi el aceeaşi însuşire de a fi muritor.

Totuşi se mai aud şi astăzi glasuri care ne sfătuiesc să nu dăm ascultare la ceea ce ne zice Zenon, ci să privim la ceea ce face Ahile. Dar materialismul dialectic nu se mulţumeşte cu constatarea că Ahile ajunge broasca ţestoasă dintr-o singură săritură, ci explică şi de ce: deoarece mişcarea este unitatea dialectică dintre continuitate şi discontinuitate.

Lucrurile şi procesele pot fi judecate, afirmîndu-se despre ele că „ceva este altceva", deoarece ele însele constau în identitatea contrariilor. Chiar tautologiile, la care reduc toate judecăţile atît metafizica generalului, cît şi cea a individualului, conţin un început de cunoaştere a unităţii dialectice dintre identitate şi diferenţă. Judecata tautologică „omul este om" afirmă că *nenumăraţii* oameni au *aceeaşi* însuşire de a fi oameni. Noţiunea de om nu înseamnă acelaşi lucru şi în calitate de subiect şi în calitate de pre-

dicat. Ca subiect se referă la diferență, iar ca predicat la identitate.

Cercetarea materialist-dialectică a noțiunii demonstrează, împotriva tuturor extensiviștilor și comprehensiviștilor, că formele logice sînt extensivo-comprehensive.

Cu toate acestea, mai există astăzi, în a doua jumătate a veacului al XX-lea, filozofi care au rămas la Zenon și Antistene. Pentru ei, identitatea este o proprietate exclusiv logică; aflîndu-se „dincolo" de logică, lucrurilor nu le rămîn decît diferențele. Din punctul lor de vedere, judecata „*A* este *B*" nu poate fi admisă în logică. Ea este numai o judecată de fapt, dar nu și de drept. Ei nu reușesc să depășească ideea unei vagi armonii între gînduri și lucruri, lăsînd astfel fără nici o legătură corectitudinea formală a gîndirii și adevărul conținutului ei. Ignorînd unitatea între ontologie, gnoseologie și logică, rămîne ascuns faptul că însăși corectitudinea este adevărată, că ea este modul de existență al adevărului în logică. A gîndi corect înseamnă a respecta legile logicii, și deoarece legile logicii reflectă cele mai generale legi ale realității a gîndi corect înseamnă deci a respecta cele mai generale legi ale realității. Corectitudinea este adevăr formal, adică adevărul „conținutului formal", adevărul conținutului de cunoaștere pe care îl structurează formele logice. Structurînd conținuturi cognitive care reflectă cele mai generale raporturi din realitate, judecata — ca *formă logică „pură"*

— reprezintă un *minimum de adevăr* din punctul de vedere al comprehensiunii şi un *maximum de adevăr* din punctul de vedere al extensiunii şi adîncimii.

Judecata *in esse*, ca formă logică „pură“, dă formă logică reflectării *oricărui* autoraport între diferenţă şi identitate, individual şi general, fenomen şi esenţă etc.; judecata de relaţie, ca formă logică „pură“, dă formă logică reflectării *oricărui* heteroraport între cauză şi efect, condiţie şi condiţionat, înainte şi după, mai mic şi mai mare etc. Aşadar, corectitudinea logică este de o puritate formală doar *relativă* numai faţă de diferitele conţinuturi cognitive deternate. Ea însăşi are un conţinut de cunoaştere, dar de maximă generalitate.

Judecata corectă *începe* deci cu tautologia şi se termină în contradicţie. Este vorba, fireşte, nu de contradicţia pe care o respectă formele gîndirii dialectice, ci de contradicţia pe care o resping formele corecte ale gîndirii elementare. *Dincoace* de tautologie nu există încă gîndire, iar *dincolo* de contradicţie se întinde gîndirea incorectă.

Adevărul formal al tautologiei nu este decît tot un adevăr material, dar de generalitate extremă, iar eroarea formală a contradicţiei este şi ea o eroare materială, dar de extremă generalitate.

O judecată de esenţă este corectă numai atunci cînd afirmaţia leagă două noţiuni concordante şi incorectă cînd afirmaţia leagă două noţiuni opuse.

Conţinutul de cunoaştere al unei judecăţi incorecte nu este pur şi simplu fals, ci absurd. Cînd într-o judecată de tipul „*S* este *P*" subiectul şi predicatul sînt noţiuni opuse, atunci conţinutul ei cognitiv pretinde că există *nu* un raport care nu este, dar poate fi, ci un raport imposibil.

De aceea, în vreme ce conţinutul de cunoaştere al unei tautologii, care provine dintr-o noţiune adevărată, este totdeauna adevărat, iar conţinutul de cunoaştere al unei contradicţii este totdeauna absurd, conţinutul de cunoaştere al judecăţilor corecte poate fi, în ultimă instanţă, ori adevărat, ori fals.

O judecată de relaţie de tipul „$A \rightarrow B$", este corectă numai în cazul în care contradictoria consecinţei se opune condiţiei. Altfel, o asemenea judecată nu este corectă, iar conţinutul ei cognitiv nu este numai fals, ci de-a dreptul absurd.

Prin urmare, nici legea noncontradicţiei, ca expresie negativă a legii identităţii, nu este pur formală. Prin conţinutul ei de cunoaştere, legea noncontradicţiei reflectă faptul de maximă generalitate că un lucru, în perioada lui de stabilitate relativă, nu poate, în acelaşi timp şi sub acelaşi raport, să aibă şi să nu aibă aceeaşi identitate, nu poate să fie şi să nu fie efectul unei anumite cauze.

Împreună cu celelalte legi ale gîndirii corecte, legea noncontradicţiei asigură gîndirii condiţiile de existenţă ale oricărui adevăr. Legea noncontradicţiei este ea însăşi un minimum de adevăr din punctul

de vedere al comprehensiunii şi un maximum de adevăr din punctul de vedere al extensiunii şi profunzimii.

Numai pentru metafizicieni legea noncontradicţiei este independentă de adevăr.

În realitate, fiind pentru cunoaşterea adevărului o condiţie necesară, dar insuficientă, noncontradicţia fundamentează orice adevăr, dar numai în ceea ce are el maximum de general.

Numai într-o unitate dialectică cu ontologia şi gnoseologia poate logica să scoată la iveală distincţiile dintre *fals* şi *absurd*.

De la tautologii, care sînt forme logice valide, adică totdeauna adevărate, pînă la contradicţii, care sînt forme logice inconsistente, adică totdeauna false (absurde), gîndirea parcurge drumul nesfîrşit al judecăţilor consistente, care pot fi cînd adevărate, cînd false.

Gîndirea are nevoie de judecăţi, deoarece în realitate nu există numai însuşirile lucrurilor, ci şi raporturile dintre lucruri, precum şi raporturile dintre diferitele faze de dezvoltare ale aceluiaşi lucru.

Noţiunea este forma logică în care se cristalizează numai reflectarea însuşirilor generale din lucrurile individuale. Conţinutul cognitiv al noţiunii nu oglindeşte, de fapt, chiar *unitatea* dintre individual şi general, ca *raport*, ci numai *însuşirile* generale ale lucrurilor individuale care aparţin aceluiaşi gen. De aceea noţiunea nu este o formă logică proprie

nici pentru reflectarea unității dintre individual și general și nici pentru reflectarea relației dintre cauză și efect. Atît reflectarea autoraporturilor dintre lucruri și însușirile lor, cît și reflectarea heteroraporturilor dintre lucruri diferite capătă, în mod firesc, forma logică a *judecății*. Judecata este forma logică în care se fixează adecvat oglindirea raporturilor reale. De altfel, independența noțiunii față de judecată nu a fost niciodată decît *relativă*. Noțiunea a apărut de la început *raportată* la lucrurile asupra cărora se exercită practica socială. Noțiunea a fost din capul locului reflectorul în lumina căruia oamenii identificau lucrurile și își desfășurau acțiunea asupra lor. Primele noțiuni n-au fost altceva decît ceea ce se afirma despre lucrurile percepute nemijlocit în procesul muncii. Noțiunile primitive erau raportate direct la individualul real și imediat sensibil. Ele fixau sub formă logică reflectarea anumitor însușiri ale unor lucruri individuale cu care oamenii veneau în contact senzorial cu prilejul muncii.

Noțiunile s-au format ca un fel de predicate ale căror subiecte erau gesturile care indicau obiectele. Subiectul primelor predicate era degetul arătător, care indica obiectul vizat de acea noțiune. Primele noțiuni s-au constituit ca predicate ale unor judecăți *ostensive*[1].

Pe măsură ce practica și-a extins raza ei de acțiune și a început să pătrundă mai adînc în viitor,

[1] De la verbul latin *ostendo,-ere* („a arăta, a indica").

noţiunile-predicate au devenit neîndestulătoare. Noul stadiu al practicii sociale nu se mai putea mulţumi cu oglindirea unor însuşiri relativ constante ale unor lucruri individuale nemijlocit percepute. Deveniseră necesare cunoştinţe despre însuşirile generale ale tuturor lucrurilor de acelaşi gen, atît ale lucrurilor percepute, cît şi ale lucrurilor încă nepercepute.

Practica socială este, aşadar, aceea care a determinat autodedublarea noţiunilor iniţiale în judecăţi propriu-zise, cu subiect, predicat şi copulă. Fiecare noţiune iniţială se polarizează într-un subiect, care fixează oglindirea *genului* de lucruri individuale asupra cărora se munceşte, şi într-un predicat, care cristalizează reflectarea unor *însuşiri generale* ale acestor lucruri. Sfera noţiunii iniţiale devine subiect, conţinutul noţiunii iniţiale devine predicat, iar afirmarea predicatului despre subiect devine copulă. Lumina copulei cade numai pe *sfera* noţiunii care este subiect şi numai pe *conţinutul* noţiunii care este predicat. Subiectul indică lucrurile care trebuie să fie cunoscute, iar predicatul înregistrează cunoştinţele obţinute despre ele. Aşa după cum a cunoaşte un lucru înseamnă a trece de la oglindirea senzorială a însuşirilor lui individuale la reflectarea raţională a însuşirilor lui generale, tot aşa a enunţa o judecată despre un lucru înseamnă a trece de la subiectul care îl indică la predicatul care îl explică. Practica socială este aceea care mijloceşte trecerea de la unitatea dintre individual şi general la unitatea

dintre senzorial și rațional și, în cele din urmă, la unitatea dintre subiect și predicat.

Ceea ce i-a făcut pe unii să creadă că noțiunea ar avea o existență independentă de judecată și că, în această situație fiind, ea s-ar afla „dincoace" de adevăr sau de fals este faptul, de altfel incontestabil, că aceeași noțiune poate face parte din diferite judecăți. Dar faptul că o noțiune poate fi ori subiect, ori predicat în nenumărate judecăți nu înseamnă de loc că ea poate să nu facă parte din nici o judecată, ci, dimpotrivă, că ea trebuie să fie ori subiect, ori predicat într-o anumită judecată. De aceea o noțiune *este* de la bun început adevărată sau falsă, dar adevărul sau falsitatea ei nu *apare* decît la nivelul judecății, cînd ea devine predicatul unui subiect. În fond, orice noțiune este adevărată sau falsă, deoarece orice noțiune este de la formarea ei un predicat afirmat despre un subiect. Afirmarea predicatului despre subiect este o cerință elementară a practicii sociale. Practica socială nu se poate desfășura fără cunoașterea unității dintre individual și general, structurată într-o formă logică și exprimată prin cuvinte, transmisibile de la om la om.

II.

Analiza și sinteza

Pentru a preciza locul și rolul operațiilor de analiză și sinteză în procesul cunoașterii, trebuie clarificată, în prealabil, deosebirea calitativă dintre modul în care generalul se află în unitate dialectică cu individualul și modul în care întregul se află în unitate dialectică cu părțile lui componente. În vreme ce un lucru individual posedă, în mod necesar, însușirile generale ale genului căruia îi aparține, o parte dintr-un lucru nu are, în mod necesar, însușirile întregului din care face parte. O piesă nu are însușirile aparatului din care face parte.

1. Structura și generalul

Generalul constă în ceea ce este *identic* în diferitele lucruri de același gen; întregul constă în *structura* pe care diferitele lui părți componente o realizează stabilind între ele anumite legături. Generalul este extensiunea esenței lucrurilor, iar întregul este, înainte de toate, structura aspectului fenomenal al lucrurilor. Generalul se află în întregime în fiecare lucru individual, care aparține aceluiași gen, în vreme ce întregul nu poate să se afle în întregime în fiecare parte a lui.

Epistemologia neopozitivistă preferă *structura* în dauna *esenței* și *funcțiunea* în detrimentul *cauzei*. Însă funcțiunea unui lucru nu este altceva decît esența lui în acțiune. Dacă esența nu poate fi înțeleasă decît în lumina unității dialectice dintre individual și general, funcțiunea nu poate fi clarificată decît în lumina unității dialectice dintre cauză și efect.

Contestînd existența obiectivă a esenței, neopozitiviștii leagă funcțiunea exclusiv de structură și nu mai văd că funcțiunea, în ultimă instanță, este acțiunea esenței însăși.

Din punctul de vedere al gnoseologiei, fenomenalul și individualul sînt sensibile, iar generalul și esența inteligibile. De aceea cunoașterea nu poate să ajungă de la oglindirea individualului la reflectarea generalului decît printr-un salt de care este capabilă doar generalizarea. Partea și întregul se află însă pe același plan. Deosebirea dintre calitățile întregului și calitățile diferitelor lui părți alcătuitoare rămîne pe același plan: ori individualitatea lucrurilor, ori, după dezvăluirea ei inductivă, generalitatea lucrurilor. Deci se poate trece de la cunoașterea părților la cunoașterea întregului fără să se „sară" de pe un plan pe altul.

În vreme ce analiza și sinteza, vizînd partea și întregul, sînt operații care se desfășoară pe aceeași treaptă a cunoașterii, ori senzorială, ori rațională,

generalizarea, vizînd generalul, este o operație nevoită să sară de la senzorial la rațional.

Operațiile prin care cunoașterea, pentru a depăși reflectarea globală a unui lucru, desface întregul *în* părțile lui componente și reface întregul *din* părțile lui componente se numesc analiză și sinteză. Trecerea cunoașterii de la oglindirea unei singure părți la reflectarea întregului nu este o generalizare, ci o sintetizare, deoarece nu se încheie cu dezvăluirea generalului, ci a unei structuri.

Prin analiză și sinteză se poate trece de la cunoașterea unor părți la cunoașterea întregului, dar fără sprijinul abstractizării și generalizării analiza și sinteza rămîn operații practice, care nu pot depăși limitele sensibile ale individualului. Reconstituind structura obiectului prin care se fenomenalizează o esență, analiza și sinteza apropie cunoașterea de saltul inductiv al dezvăluirii a însăși esenței.

Analiza și sinteza sînt operații la început *materiale,* care se exercită asupra individualității lucrurilor, vizînd *structura* lucrurilor, raporturile dintre *întreg* și *părțile lui componente.* Înainte de a deveni operații *logice,* analiza și sinteza au fost și sînt, atît filogenetic, cît și ontogenetic, operații *materiale.* De aceea și animalele sînt capabile de analiză și sinteză. Analiza și sinteza ajută la o și mai adecvată reflectare a mediului de către organism. Analiza și sinteza scot la iveală raporturile care leagă între ele

părțile componente ale unui întreg și împing astfel oglindirea pînă în fața unor însușiri comune, asemănătoare mai multor întreguri. Animalele sînt cu atît mai adaptate la mediu, cu cît puterea lor de analiză și sinteză a *lucrurilor* găsite în cale, a *situațiilor* în care se află sau a *proceselor* la care participă este mai mare. Engels scrie că „orice activitate a înțelegerii: ... *a analiza* lucruri necunoscute (spargerea unei nuci este deja un început de analiză), *a sintetiza* (în cazul șiretlicurilor la animale) și, ca reunire a ambelor, *a experimenta* (în cazul unor obstacole noi sau în situații neobișnuite) este comună oamenilor și animalelor"[1].

Să nu se piardă însă din vedere că abstracția rezultată din analiză este calitativ inferioară abstracției rezultate din generalizare și nici că întregul obținut prin sintetizare înseamnă mai puțin decît generalul dezvăluit prin generalizare. Animalele pot abstrage analitic o parte dintr-un întreg, dar nu pot abstrage inductiv generalul din individual. Ele pot abstrage fragmente din mediul înconjurător, sintetizîndu-le în noi întreguri, dar nu pot abstrage esența din lucrurile cu care intră în contact, pentru a le putea transforma. Pentru animale, identitatea nu poate exista decît ca asemănare. Dar ele sînt mult mai sensibile la diferență decît la asemănare. „Dacă

[1] F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx și F. Engels, Opere, vol. 20, Editura Politică, București, 1964, p. 520.

pescărușul — scrie Frédéric Zuckerkandl — ar putea constitui concepte și folosi cuvinte, el n-ar avea un concept corespunzător pentru «ou» și nici cuvinte pentru a-l exprima, ci ar avea cuvinte diferite pentru a desemna obiectul «ou» în diferite situații. Pentru noi, un ou este recognoscibil ca atare în toate situațiile, este un obiect dotat cu continuitate și păstrîndu-și identitatea. Nu este tot așa pentru pasăre"[1]. Animalele nu pot depăși nivelul material al analizei și sintezei. Ele pot analiza și sintetiza numai aspectele individuale ale lucrurilor.

Analiza și sinteza sînt operații care se află într-o unitate dialectică. Fiind contradictorii, ele sînt, în același timp, inseparabile, analiza determinînd sinteza, iar sinteza condiționînd analiza, într-un proces continuu de întrepătrundere a uneia în cealaltă.

Deoarece însușirile generale se manifestă mai adecvat prin legăturile dintre părțile unui întreg decît prin celelalte însușiri individuale, analiza și sinteza de pe treapta senzorială apropie reflectarea de însușirile generale ale lucrurilor.

Analiza senzorială și sinteza senzorială nu ajung la însușirile generale. Însușirile generale pot fi analizate și sintetizate abia după ce au fost scoase la lumină de alte două operații, dialectic legate între ele: abstractizarea și generalizarea.

[1] Frédéric Zuckerkandl, *Sur le mode d'expérience des primitifs*, în „Diogène", 1964, nr. 46, p. 114.

Odată descoperită și reflectată în conținutul cognitiv al formelor logice, esența poate fi și ea examinată din punctul de vedere al structurii ei. Esența capitalismului, de pildă, poate fi și ea analizată și sintetizată: analiza arată elementele componente ale societății capitaliste, iar sinteza dă o imagine de ansamblu a ei.

Pentru a deveni capabil de analize și sinteze logice, omul a trebuit să efectueze în prealabil miliarde de analize și sinteze materiale.

Esența lucrurilor — *latura intensivă a generalului* — nu este accesibilă animalelor, sensibilității, treptei senzoriale a reflectării, primului sistem de semnalizare. Esența lucrurilor este accesibilă doar gîndirii umane. Animalele, oricît de apropiate filogenetic de om, nu pot oglindi decît însușirile individuale ale lucrurilor. Ele pot oglindi, cel mult, însușirile asemănătoare, care nu sînt încă generale, ci tot individuale.

Spre deosebire de însușirile generale, însușirile individuale sînt *sensibile*. Fiind *inteligibile*, însușirile generale nu sînt reflectabile decît de către rațiune.

Numai omul este în stare să pătrundă dincolo de însușirile individuale ale lucrurilor, deoarece numai el posedă singurul instrument — *limbajul* — cu ajutorul căruia se poate face abstracție de însușirile individuale, fixîndu-se astfel reflectarea însușirilor generale în forme logice.

Cuvîntul, ca semnal al semnalelor, este produsul

unei instanțe cerebrale cu o structură morfofuncțională calitativ superioară pe scara filogenetică. Reflectarea senzorială permite doar o analiză și o sinteză, ambele perceptuale. Cuvîntul stimulează, prin intermediul căilor auditive sau vizuale, ariile analizorului cortical corespunzător, determinînd, prin conexiunile acestuia, efectele lui polivalente. Însă principala calitate a cuvîntului constă în faptul că el poate „neglija“ etapele inferioare, scurtcircuitîndu-le, și asigurînd astfel posibilitatea generalizării, care permite saltul dialectic de la adaptarea animală la mediu la transformarea umană a mediului.

Animalele nu se pot sprijini pe stabilitatea cuvintelor pentru a putea detecta stabilitatea relativă a însușirilor generale din spatele variabilității permanente a însușirilor individuale. Identitatea reiterativă a diferitelor lucruri de același gen nu poate fi dezvăluită altfel decît prin repetarea aceluiași cuvînt ori de cîte ori însușiri asemănăntoare prevestesc existența aceleiași esențe.

Animalele sînt scufundate în mediul lor ambiant. „Știm, datorită unor studii recente, că pentru animale spațiul constituie o prelungire a corpului lor...“[1], scrie Th. Cahn. Ele sînt permanent bombardate cu informații de către mediul lor înconjurător. Ele nu se pot retrage pe platforma înaltă și re-

[1] Th. Cahn, *Un aspect physiologique de l'analyse sensorielle et instrumentale du monde*, în „Rev. Philos.“, 1961, nr. 4, p. 434.

lativ calmă a limbajului, de unde poate fi privit ceea ce e general în lucrurile individuale. Animalele nu se pot dezlipi de sensibil pentru a putea reflecta inteligibilul. Fără limbaj nu este posibilă cîștigarea acelei independențe relative față de mediu strict necesare cunoașterii generalului, desfășurării gîndirii. Pentru ele un anumit lucru nu este niciodată un *măr*, de pildă, ci un *acesta, aici, acum,* împreună cu *toate celelalte însușiri individuale* și cu *toate celelalte senzații.* Riguros vorbind, animalele nu văd „un măr", ci văd ceea ce numai noi oamenii știm că este un măr. Efortul de dezantropomorfizare a terminologiei științifice trebuie continuat cu consecvență.

Animalele nu se adaptează la esența lucrurilor, ci la însușirile fenomenale cel mult asemănătoare prin care doar se manifestă esența lucrurilor. „Animalul se identifică direct cu activitatea lui vitală. El nu se distinge de ea. El este *această activitate*"[1]. În activitatea lui vitală, animalul nu poate ține seama de generalul pe care îl individualizează lucrurile la care se adaptează. De altfel, expesia „adaptare la general" este contradictorie prin ea însăși: o ființă în stare să reflecte generalul nu se mai adaptează *ea* la mediu, ci adaptează *mediul* la ea.

De asemenea, animalele nu pot avea ideea de „mai mare" sau „mai mic", deoarece n-au cum să des-

[1] Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Editions sociales, Paris, 1962, p. 63.

prindă o *relație* de *relatele* pe care aceasta le leagă. Ele oglindesc relațiile numai în individualitatea lor, împreună cu relatele cărora le aparțin.

La nivelul lor de reflectare, anticiparea se realizează prin *asimilare* și nu prin *identificare*. Pentru animale, viitorul nu este *infinit*, ci *imediat*.

Animalele pot face comparații, care să dezvăluie asemănările, analize și sinteze, care să scoată la iveală legăturile dintre elementele componente ale unui întreg, dar nu pot face niciodată inducții și deducții, singurele operații în stare să ducă la cunoașterea generalului. Numai „omul este o ființă generică“[1], subliniază Marx.

Subliniind, în mod *materialist*, continuitatea dintre animal și om, să nu pierdem din vedere, în mod *metafizic*, discontinuitatea calitativă prin care se deosebește omul de animal. Omul nu este o simplă continuare a evoluției biologice. După cum remarcă și Charles Morazé, el „intervine pentru a modifica legile biologice, îndeosebi pentru a limita risipa în legătură cu care natura dă atîtea exemple“[2].

Neglijarea celei mai mari transformări calitative din istoria materiei este cu atît mai inoportună, cu cît neopozitivismul își concentrează atacurile tocmai împotriva conceptului de „salt dialectic“ și a ideii de revoluție în genere.

[1] K. Marx, *op. cit.*, p. 61.
[2] Charles Morazé, *La synthèse dans les sciences humaines*, în *La méthode dans les sciences modernes*, Paris, p. 193.

Pe treapta logică a gîndirii umane, analiza și sinteza împing cunoașterea rațională din ce în ce mai în adîncimea lucrurilor, de la reflectarea globală a esenței la înțelegerea structurilor esențiale de extremă generalitate.

Descoperită prin saltul inductiv de la oglindirea individualului la reflectarea generalului, esența este cercetată în continuare ca structură, cu ajutorul analizei și sintezei, care se exercită, la acest nivel, asupra formelor logice ale gîndirii și nu asupra unor obiecte materiale.

Unitatea dialectică dintre analiză și sinteză este ridicată astfel pe o treaptă calitativ superioară.

2. Forme analitice și sintetice în gîndirea logică

Distincția dintre forme analitice și forme sintetice în gîndirea logică a fost făcută în primul rînd cu privire la judecăți. Judecățile au fost primele forme logice clasificate în analitice și sintetice.

Împărțirea judecăților în analitice și sintetice a început cu distincția pe care a făcut-o Leibniz între adevărul rațional și cel de fapt, a continuat cu deosebirea pe care a precizat-o Kant între judecățile al căror predicat este o notă a subiectului și judecățile al căror predicat este adăugat subiectului din afara lui și a ajuns la opoziția pe care o stabilește neopozitivismul între judecățile empirice și cele tautologice. Nici unul dintre logicienii care s-au ocupat

de judecățile analitice și sintetice de pe pozițiile metafizice și idealiste nu a reușit să surprindă unitatea dialectică dintre ele, deoarece, ignorînd rolul determinant al practicii sociale în procesul cunoașterii, le-a rămas cu totul străină atît unitatea reală dintre individual și general, cît și unitatea reflectorie dintre senzorial și rațional.

Pozitivismul logic provine din alăturarea și modernizarea celor două metafizici idealiste tradiționale, care s-au înfruntat veacuri de-a rîndul: *senzualistă* și *raționalistă*. În concepția pozitiviștilor logici, judecățile analitice și sintetice sînt eterogene, diametral opuse și paralele. În vreme ce judecățile analitice sînt convenționale, cele sintetice sînt factuale; primele sînt socotite apriorice, iar celelalte empirice. Numai judecățile analitice sînt necesare: judecățile sintetice sînt totdeauna întîmplătoare. În sfîrșit, judecățile analitice sînt propoziții despre propoziții, iar cele sintetice sînt propoziții despre conținuturi senzoriale; pe primele le consideră atemporale, iar pe celelalte temporale.

„Legile naturale — scrie Moritz Schlick — nu sînt «implicații generale», deoarece nu se pot verifica în toate cazurile posibile: ele sînt mai degrabă niște instrucțiuni"[1]. Pentru întemeietorul pozitivismului logic, legile formulate de știință nu reflectă legi ale realității, ci sînt niște principii arbitrare care alcă-

[1] *Apud* L. Rougier, *Traité de la connaissance*, ed. Gauthier—Villars, Paris, 1955, p. 258.

tuiesc modul de organizare a experienţei senzoriale. Ignorînd saltul dialectic prin care cunoaşterea umană poate trece de la oglindirea senzorială a întîmplătorului la reflectarea raţională a necesarului, M. Schlick nu vede decît opoziţia dintre judecăţile analitice şi cele sintetice. Judecăţile analitice sînt universale şi necesare, în timp ce judecăţile sintetice sînt cel mult totale şi lipsite de necesitate. În vreme ce o judecată universal-afirmativă adevărată, de tipul „Orice *S* este *P*", nu mai poate fi infirmată de practică, o judecată totală de tipul „Toţi *S* (fireşte cunoscuţi pînă acum) sînt *P*" rămîne veşnic infirmabilă de o eventuală experienţă viitoare. În concepţia neopozitiviştilor, judecăţile analitice îşi plătesc universalitatea şi necesitatea cu izolarea lor de realitate, iar judecăţile sintetice îşi plătesc legătura lor cu realitatea renunţînd la universalitate şi la necesitate. Prin urmare, judecăţile care se referă la realitate nu mai pot fi necesare, iar cele care sînt necesare nu pot să se refere la realitate. Referindu-se la percepţii, judecăţile sintetice sînt condamnate la vremelnicie. Numai judecăţile analitice, care enunţă regulile de organizare a percepţiilor, sînt ferite de ... eroziune. Numai judecăţile sintetice, care sînt empirice, pot fi dezminţite de experienţă; judecăţile analitice, care sînt tautologice, nu sînt nici măcar confruntabile cu faptele. După ce plasează judecăţile analitice dincoace de orice experienţă, neopozitiviştii constată că nici o experienţă nu mai poate

atinge o judecată analitică. Numai judecățile singulare — cîte una sau grupate în judecăți particulare și totale — sînt lăsate să înfrunte vicisitudinile experienței. Rougier atrage mereu atenția că „numai propozițiile singulare: «*Aici . . ., în acest moment . . ., acele . . .*» sînt susceptibile de a fi verificate“[1]. Judecățile universale, fiind socotite definiții ale simbolurilor lingvistice cu ajutorul cărora oamenii devin în stare să pună o oarecare ordine în lumea impresiilor, sînt convenționale, apriorice, atemporale, și doar *indirect* verificabile. Neopozitiviștii sînt de părere că „o propoziție universală este *confirmată* dacă ea permite să se formeze propoziții singulare *verificate prin experiență*“[2].

Paul Foulquié crede că „cercetarea fizică constă într-un dialog între matematica *apriori* și (fizica) experiența *aposteriori;* dar din ce în ce mai mult matematicianul este acela care poartă conversația“[3]. În realitate, avem a face nu cu un dialog, ci cu două monoloage paralele: monologul metafizic al unui individual subiectivizat și monologul tot atît de metafizic al unui general convențional matematizat.

Care este mecanismul prin care neopozitiviștii ajung să înfățișeze în mod denaturat legătura dintre judecățile analitice și cele sintetice? Principalele piese ale acestui mecanism mi se par a fi următoa-

[1] L. Rougier, *op. cit.*, p. 257.
[2] *Ibidem*, p. 258.
[3] P. Foulquié, *Logique*, Paris, 1953, p. 359.

rele: ignorarea practicii sociale ca singura legătură între subiect și obiect, contestarea existenței reale a generalului, reducerea individualului real la percepția subiectivă, crearea unui vid gnoseologic între senzorial și rațional. Așa s-a ajuns la concepția că judecățile care înregistrează raporturile dintre percepții nu pot fi decît singulare, întîmplătoare și sintetice, în vreme ce judecățile care stabilesc mijloacele și regulile de înregistrare sînt universale, necesare și analitice, *prin convenție*.

Cine contestă existența reală a generalului în lucrurile individuale nu poate admite nici existența reală a identității în diferitele lucruri de același gen. Lucruri diferite nu pot fi identice decît prin însușirile lor generale. În.ușirile individuale pot fi cel mult asemănătoare, dar niciodată identice. Individualul este unic și nerepetabil întocmai. Numai identitatea este, în același timp, aceeași și repetabilă. Expresia „însușiri individuale identice“ este la fel de absurdă ca expresia „un mort viu“. Lucrurile care sînt identice prin însușirile lor generale se deosebesc între ele prin însușirile lor individuale.

Subiectivizînd atît individualul, cît și generalul, și apoi izolîndu-l, neopozitivismul consideră că judecățile de experiență, care înregistrează coexistența sau succesiunea doar a însușirilor individuale, rămîn în afara logicii, care găzduiește numai judecățile de identitate. Logice sînt pentru un neopozitivist nu-

mai judecățile analitice, tautologice sau de identitate; cele sintetice sînt doar empirice.

Adoptînd, în această privință, punctul de vedere al pozitivismului logic, Marie-Louise Roure scrie: „«*A* este *B*» se află, de fapt, «în afara logicii», deoarece o judecată de acest tip presupune totdeauna o oarecare referință la experiență. Logica nu intervine decît plecînd de la «*A* este *B*», pentru a garanta că, în toate operațiile care pot să se facă, raportul «*A* este *B*» va fi respectat. «Principiul identității» guvernează operațiile (sau logica) gîndirii, dar nu realitatea lucrurilor"[1].

De fapt, lucrurile se petrec în felul următor: în procesul practicii sociale, gîndirea trece de la înregistrarea sintetică a unor raporturi întîmplătoare la formularea analitică a unor raporturi necesare. Gîndirea constată mai întîi existența unor raporturi și abia după aceea poate ea să descopere caracterul lor necesar. Actul inițial al judecării este sintetic. Judecata este înainte de toate o sinteză. Primordială este judecata sintetică: cea analitică este secundă. Gîndirea începe prin a formula judecăți particulare și întîmplătoare, care nu pot fi decît sintetice, și apoi se ridică pînă la judecățile universale și necesare, singurele care pot fi analitice.

De pildă, la un moment dat oamenii constată că unii *A* sînt *B*. Mai tîrziu, își dau seama că toți *A*

[1] Marie-Louise Roure, *Logique et métalogique*, Paris, 1957, p. 103.

cunoscuţi pînă atunci au fost *B*. Dar abia după ce oamenii de ştiinţă au descoperit că această legătură este necesară a devenit posibilă judecata analitică: „Orice *A* este *B*".

Predicatul nu poate fi considerat o notă a subiectului decît după ce s-a stabilit că însuşirea la care se referă predicatul aparţine cu necesitate obiectului vizat de subiect. Pînă atunci, predicatul rămîne exterior subiectului, iar judecata este încă sintetică. Numai după ce *B* a fost recunoscut ca o notă a noţiunii poate fi formulată o judecată analitică, în care prima noţiune să fie predicat, iar a doua subiect.

Judecăţile analitice nu sînt dezminţibile de către nici o experienţă, nu pentru că „aşa s-a convenit" — după cum susţin neopozitiviştii —, ci deoarece reflectă raporturi esenţiale, necesare şi universale, adică inerente oricărui lucru care aparţine genului indicat de subiect. Judecăţile analitice sînt cu necesitate adevărate nu pentru că reuşesc să se menţină *dincoace* de practică, ci deoarece izbutesc să pătrundă *dincolo* de practică. Judecăţile analitice oglindesc raporturi asupra cărora practica nu poate acţiona nemijlocit, dar pe care omul le-a descoperit şi le-a verificat de miliarde de ori prin mijlocirea practicii. Judecăţile analitice sînt incontestabile nu din pricină că practica nu se poate urca pînă la ele, ci din pricină că tocmai practica este aceea care le-a urcat pînă la înălţimea certitudinii.

Între judecăţile analitice şi cele sintetice există,

prin urmare, o deosebire calitativă și nicidecum o graniță metafizică. Saltul calitativ care desparte judecățile analitice de cele sintetice le și unește. În istoria cunoașterii, practica a transformat de multe ori o judecată sintetică în una analitică. Judecata „Omul este o ființă muncitoare" a rămas, veacuri de-a rîndul, sintetică, pînă cînd marxismul a explicat că munca este aceea care a transformat antropoidul în om. Propoziția „Orice societate este alcătuită din bogați și săraci" a persistat milenii ca o judecată analitică. Marxismul a demonstrat însă că ea e doar sintetică, particulară, vremelnică.

Reiese că, deși judecățile analitice și sintetice sînt calitativ deosebite, gîndirea poate sălta, sub presiunea continuă a practicii, de la una la alta. Ceea ce face posibilă trecerea gîndirii de la judecăți sintetice la judecăți analitice este tocmai faptul că ele nu sînt absolut eterogene. Contradicția dintre ele nu încetează nici o clipă să fie dialectică. De aceea cred că este falsă teza neopozitiviștilor cu privire la atemporalitatea absolută a judecăților analitice.

Unitatea dialectică dintre subiect și predicat — într-o judecată analitică — dă formă logică reflectării *procesului* continuu de întrepătrundere a individualului cu generalul în perioada stabilității relative a lucrurilor. Impresia că judecățile analitice sînt atemporale se risipește de îndată ce se înțelege că stabilitatea lucrurilor este doar relativă, absolută fiind numai automișcarea lor. De altfel, nici noțiu-

nea care joacă rolul de subiect într-o judecată analitică nu este finită, de vreme ce obiectul la care se referă ea este inepuizabil. Neopozitiviștii transportă atemporalitatea *logicii metafizice* asupra însăși *judecății analitice*. „Atemporalitatea" judecății analitice rezidă, de fapt, în extrema iterativitate a unității dialectice pe care o reflectă conținutul ei de cunoaștere.

Este adevărat, pe de altă parte, că reflectarea saltului dialectic de la o calitate la alta nu poate lua altă formă logică decît aceea a judecății sintetice. Dacă judecățile analitice nu pot fi decît necesare, cele sintetice pot fi și ele necesare. Judecata „Timpul lucrează în favoarea socialismului, împotriva capitalismului" este, fără îndoială, deopotrivă de sintetică și necesară.

Sînt oare judecățile analitice mai „adevărate" decît cele sintetice? Evident! Judecățile analitice reflectă realitatea considerabil mai adînc decît cele sintetice. Dovadă că numai judecățile sintetice necesare sînt reductibile la judecăți analitice: judecata sintetică necesară „Timpul lucrează în favoarea socialismului, împotriva capitalismului" poate fi formulată și analitic: „Timpul nostru este acela al victoriei socialismului asupra capitalismului".

Unii împart și raționamentul în deducții analitice și deducții sintetice. Se pare însă că, prin însăși natura ei, deducția este întotdeauna și analitică, deoarece concluzia este *prevăzută* de premisa ma-

joră și sintetică, deoarece concluzia nu este *cuprinsă*, ca atare, în premisa majoră decît în cazul inducției complete. Oricum, problema rămîne deschisă.

3. Hipertrofierea metodei analitice în filozofia contemporană

Ceea ce le displace în primul rînd tuturor nuanțelor de pozitivism este faptul că orice lucru fenomenalizează o esență și este efectul unei cauze. Lipsit de esență, lucrul s-ar reduce la fenomen și, astfel, n-ar mai opune nici o rezistență celor care militează în răspărul istoriei. Esența este sîmburele tare al oricărui lucru, este „încăpățînarea“ oricărui obiect sau proces.

Burghezia contemporană, căreia progresul social îi îngustează din ce în ce mai mult aria asupra căreia își exercită puterea, dorește ca realitatea să devină de o nelimitată docilitate. Numai o lume fără „esențe“ și fără „cauze“ s-ar supune unei politici care încearcă să schimbe cursul firesc al istoriei.

Confundînd orînduirea capitalistă cu epoca noastră, Stanislas Fumet trece repulsiile burgheziei contemporane pe seama întregii omeniri. „Ceea ce nu-i place epocii noastre — scrie el — în noțiunea de existență este că ea implică un adevăr în inima lucrurilor, un element de consistență în ele însele și, prin aceasta, le supune unei rațiuni permanente“[1].

[1] Stanislas Fumet, în rev. „La Table ronde“, martie 1963, p. 9.

Ostilitatea față de categoria de „esență" și preferința față de categoria de „structură" sînt stabilite ambele în însuși actul de naștere al neopozitivismului. „În descripția științifică nu poate intra decît structura obiectelor și nu esența lor"[1] declară din capul locului „Manifestul școlii de la Viena".

În concepția neopozitiviștilor, lumea este ca o pînză împletită din fenomene veșnic schimbătoare, în spatele căreia nu există nici un fel de esențe și nici un fel de cauze. Lumea pozitiviștilor este plană. Îi lipsește adîncimea.

Lipsite de esențialitate, fenomenele coexistă unele cu altele și se succed unele după altele, la întîmplare, pe ecranul sensibilității noastre, iar rațiunea, de vreme ce n-are unde să pătrundă, se mulțumește cu sarcina de a clasifica senzațiile. Dacă i se interzice să caute esența lucrurilor, rațiunea trebuie să se limiteze să cerceteze structura lor. În vreme ce structura presupune doar unitatea dintre parte și întreg, esența implică unitatea dintre individual și general. Esența nu este accesibilă decît rațiunii, pe cînd structura, aparținînd înainte de toate individualității lucrurilor, este oglindită în primul rînd de sensibilitate. Structura este modul cel mai deplin în care se fenomenalizează o esență. O esență se manifestă mult mai pregnant prin *structura* fenomenu-

[1] *Wissenschaftliche Weltauffassung*, Der Wiener Kreis, Viena, 1929, p. 20.

lui în care se concretizează decît prin *însușirile* diferitelor părți ale acestui fenomen.

Însă spre deosebire de esență, care nu poate fi desprinsă de fenomen decît în mod rațional, printr-un proces inductivo-deductiv structura poate fi abordată și în mod material, prin operațiile de analiză și sinteză. Desigur că și esența poate fi analizată dacă este luată în considerație ca structură, dar numai în mod logic.

Este firesc ca cine contestă rațiunii dreptul de a căuta esența lucrurilor să subaprecieze valoarea inducției și să supraestimeze valoarea analizei. În filozofia neopozitivistă, inducția se atrofiază, iar analiza se hipertrofiază. Inducția este inferența prin care ne ridicăm de la cunoașterea fenomenului la cunoașterea esenței, iar analiza, prin care aflăm elementele componente ale unui întreg, este operația care ne face să cunoaștem structura unui lucru.

Neputînd admite unitatea dintre esență și fenomen, neopozitivismul reduce autoraportul dintre general și individual la heteroraportul dintre parte și întreg; însușirile genului aparțin cu necesitate tuturor speciilor lui, însă proprietățile întregului nu aparțin cu necesitate tuturor părților lui. Spre deosebire de gen, care are și o accepție comprehensivă, clasa, colecție de structuri individuale, nu poate avea decît o accepție extensivă. Genul e calitate; clasa e cantitate. Genul implică identitate esențială; clasa presupune asemănare fenomenală.

„Accept chiar să se admită existența universalelor, cel puțin dacă se înțelege prin aceasta clase de obiecte, clase de clase de obiecte și așa mai departe mereu“[1], scrie W. V. Quine. „Căci — se justifică el — rămîn sceptic asupra valorii distincțiilor care se pot face între caractere esențiale și caractere accidentale“[2].

Neopozitiviștii reduc întreaga realitate la o multitudine de întreguri individuale cărora omul este nevoit să le analizeze structura, înmănunchindu-le, ulterior, în diferite clase.

Înlocuirea esenței cu structura a dus la detronarea inducției și la înălțarea analizei. Gîndirii nu-i mai rămîne altceva de făcut decît să sporească necontenit izomorfismul dintre structurile lingvistice și structurile perceptive sau, după cum se exprimă Bertrand Russell, între „structurile verbale“ și „structurile neverbale“. „Eu sînt de părere — scrie el — că structura faptelor neverbale nu este cu totul de necunoscut și că, prin intermediul unor precauții suficiente, proprietățile limbajului pot să ne ajute să înțelegem structura lumii“[3]. După neopozitiviști, rațiunea se reduce la capacitatea de a simboliza structuri vizuale prin structuri lingvistice.

Reacții împotriva hipertrofierii analizei în dauna

[1] W. V. Quine, *Le mythe de la signification*, în *La philosophie analytique*, p. 140.
[2] *Ibidem*, p. 379.
[3] B. Russell, *Signification et vérité*, Flammarion, Paris, 1959, p. 395.

inducției au început să se ivească și din partea filozofilor nemarxiști. Opunîndu-se, ce-i drept din punctul de vedere al idealismului obiectiv, tendinței de a se impune și științelor sociale „modelul analitic“ din științele naturii, Paul Chauchard scrie: „O fizică a comportărilor, ignorînd existența care o susține, a devenit modelul științelor umane. Nu mai e vorba de om, de bine și de rău, de libertate și de responsabilitate, ci doar de studiul statistic analitic și cantitativ al comportărilor sale, cunoaștere a unei mecanici pe care medicul și inginerul sufletelor, specialist în psihanaliză și nu în psihosinteză, vine s-o repare“[1].

Reproșînd pozitiviștilor, tot de pe pozițiile idealismului obiectiv, că nu fac nici o distincție între „infinit“ și „foarte vast“, H. D. Dubarle remarcă faptul că programul pozitiviștilor nu este realizabil în mod tehnic „decît în cadrul unui sistem *în întregime* finitist, adică acceptînd să se pornească de la un univers care să nu comporte decît un număr finit de entități individuale elementare“[2].

Dacă se contestă existența obiectivă a esențelor și a cauzelor, trebuie să se conteste și existența obiectivă a „universalului“ și a „infinitului“. Sarcina

[1] Paul Chauchard, *La science et le néant*, în „La Table ronde“, martie 1963, p. 45.

[2] H. D. Dubarle, *La logique symbolique d'inspiration nominaliste et sa signification philosophique*, în XVIe. Congrès international de philosophie des sciences, t. II, Hermann, Paris, 1951, p. 59.

științei se restrînge la cercetarea diferitelor structuri spațio-temporale finite. Universalul s-ar reduce astfel la un „soi de prescurtări reprezentative ale unor anumite complexe particulare de operații elementare practicate asupra indivizilor“[1], iar infinitul s-ar reduce la „ceea ce ne dispensăm să facem“[2]. Rămas față în față cu fenomenul, individualul, cantitativul și finitul, neopozitivismul confundă sensibilul cu sensibilitatea care îl oglindește și se prăbușește gravitațional în solipsism. Desprins de esența pe care o fenomenalizează, obiectul tinde să fie absorbit în întregime de percepția care îl reflectă. Structura logică a gîndirii noastre nu mai reflectă, prin conținutul ei de cunoaștere, însușiri și raporturi de extremă generalitate, ci „exprimă funcționarea sistemului nostru neuronic, care, evident, este pentru noi instrumentul necesar al oricărei cunoașteri“[3].

Numai dacă se înțelege faptul că orice fenomen sensibilizează o esență se poate demonstra obiectivitatea conținutului cognitiv al formelor logice. Altfel, inducția rămîne fără obiect, iar gîndirea nu mai are altceva de făcut decît să analizeze structura fenomenelor și a aparatului simbolic pe care îl folosește cu acest prilej.

Limbile naturale sînt înlocuite cu limbi formalizate, sisteme lingvistice închise, care nici nu mai

[1] H. D. Dubarlé, *loc. cit.*, p. 59.
[2] *Ibidem*, p. 65.
[3] François Moch, *Pratique et connaissance*, în „Dialectica“, 1962, nr. 61, p. 53.

au menirea să comunice cunoștințele omenești despre esența lucrurilor, ci doar să asigure posibilitatea unor relații interindividuale. Punerea între paranteze a esenței lucrurilor a dus la absorbirea ontologiei de către gnoseologie, a gnoseologiei de către logică și a logicii de către lingvistică. Așa a ajuns lingvistica „știința științelor", adică știința care stabilește sintaxa limbajului științific.

„Mașinile de gîndit"[1] pot „învăța" să analizeze și să sintetizeze tocmai pentru că, spre deosebire de inducție, care constă în saltul de la cunoașterea finitului la cunoașterea infinitului analiza este aplicabilă finitului.

Analiza și sinteza sînt, înainte de toate, operații practice, care se exercită nemijlocit asupra unor structuri fenomenale. Așa se și explică de ce animalele sînt și ele în stare de analize și sinteze. Construirea unui cuib, de pildă, presupune analizarea unor fragmente ale mediului înconjurător și sintetizarea elementelor astfel obținute.

Oamenii au trebuit să facă de miliarde de ori analize și sinteze în mod *practic* înainte de a ajunge în stare să facă analize și sinteze în mod *teoretic*.

Fără intervenția generalizării, analiza materială nu se poate transforma în analiză logică. Prin inducție, cunoașterea se ridică de pe treapta senzorială pe cea logică și permite astfel omului să se înalțe

[1] Cred că expresia „mașină de gîndit" este mai potrivită decît expresia „mașină care gîndește".

de la analiza fenomenelor la analiza esențelor. Însă niciodată analiza logică nu s-a putut desfășura fără sprijinul unor mijloace materiale: obiecte, sunete, semne etc.

Ceea ce poate imita o mașină de gîndit nu este chiar operația *ideală* a unei analize logice, ci doar mijloacele *materiale* pe care le utilizează omul cînd face o analiză logică. Riguros vorbind, o mașină nu poate face analize logice, ci doar analize materiale cu o semnificație logică pe care o poate înțelege numai gîndirea umană.

Prin cibernetică omul se întoarce la analizele materiale de la care a pornit, însă pe o treaptă calitativ superioară, căci analizele fizice ale mașinilor de gîndit poartă întreaga semnificație a analizelor logice pe care le materializează.

Se pare că ne aflăm în fața unei manifestări a legii negării negației; de la analiza materială a structurii fenomenelor la analiza logică a structurii esențelor și de la aceasta din nou la o analiză materială, dar care materializează o analiză logică, păstrîndu-i cuceririle.

Orice confuzie între gîndirea umană și mașina de gîndit sprijină tendința de a izgoni esența și de a ipostazia structura. Or, structuralismul, adică absolutizarea raportului dintre parte și întreg în dauna unității dintre fenomen și esență, precum și a analizei în dauna inducției, este metoda unei concepții metafizice și idealiste.

III.

Inducția și deducția

„Problema inducției — scria nu de mult Bertrand Russell — constituie de secole un adevărat scandal în teoria cunoașterii și în filozofia științelor“[1].

Într-adevăr, fiind o inferență prin care cunoașterea „sare“ de la oglindirea individualului la reflectarea generalului, inducția scandalizează deducția, deoarece nimeni nu ne poate asigura, că, dacă unii *A* sînt *B*, atunci orice *A* este *B* sau, după cum se exprimă Jean Nicod, „cine ne asigură că formula cea mai comodă despre ceea ce se cunoaște este și formula cea mai probabilă despre ceea ce se ignorează?“[2].

Nu cred însă că inducția este un scandal gnoseologic, ci numai unul strict logic. Ea apare ca un scandal gnoseologic numai în concepția logicienilor care n-au izbutit încă să se elibereze de obsesia structurii logice a deducției atunci cînd vor să explice inferența inductivă. Scoțînd la iveală profunda originalitate a inducției în raport cu deducția, materialismul dialectic pune capăt scandalului secular.

[1] Bertrand Russell, *Prefață* la lucrarea lui Jean Nicod, *Le problème logique de l'induction*, *P.U.F.*, Paris, 1961, p. V.
[2] Jean Nicod, *op. cit.*, p. 14.

1. Obsesia deducției în explicarea inducției

Problema raportului dintre inducție și deducție nu este altceva decît forma epistemologică pe care o capătă cea de-a doua latură a problemei fundamentale a filozofiei: posibilitatea și modalitatea cunoașterii. La întrebarea: de unde provine sporul de informație pe care îl posedă premisa majoră a unei deducții față de informațiile pe care i le pun la dispoziție premisele inducției din care derivă? nu se poate răspunde decît lămurindu-se saltul dialectic prin care cunoașterea urcă de pe treapta senzorială pe cea rațională. Problema raportului dintre inducție și deducție este expresia epistemologică și logică a problemei raportului gnoseologic dintre senzorial și rațional. De aceea răspunsul la problema epistemologică și *logică* a raportului dintre inducție și deducție depinde de răspunsul dat problemei *gnoseologice* a raportului dintre experiență și rațiune, care, la rîndul lui, depinde, în ultimă instanță, de răspunsul la problema *ontologică* a raportului dintre individual și general. Nu se poate da un răspuns satisfăcător problemei raportului dintre inducție și deducție decît în lumina unității ontologiei, gnoseologiei și logicii materialismului dialectic. Unitatea dialectică dintre *inducție și deducție* (obiect al epistemologiei și al logicii) este determinată de unitatea dialectică dintre *senzorial și rațional* (obiect al gnoseologiei),

care, la rîndul ei, este determinată de unitatea dialectică dintre *individual și general* (obiect al ontologiei).

Problema trecerii cunoașterii de la oglindirea unor *lucruri individuale* care fac parte din același gen la reflectarea *genului* din care fac ele parte a frămîntat intens și mintea genială a celui care a pus bazele științifice ale logicii. „Este deci evident — scrie Aristotel — că e cu necesitate inducția aceea care ne face să cunoaștem principiile, căci în acest fel însăși senzația produce în noi universalul“[1].

Gîndirea sa dialectică și cu puternice tendințe materialiste l-a ajutat să nu izoleze inducția de deducție, deși îi era limpede opoziția dintre ele. „Noi nu cunoaștem, într-adevăr, decît prin inducție sau prin demonstrație. Or, demonstrația se face pornind de la principii universale și inducția de la cazuri particulare“[2], scrie Aristotel. Convins că senzorialul este primordial față de rațional, Aristotel și-a dat seama și de primordialitatea inducției față de deducție. El arată că „nu se poate să se extragă [știință] din universal fără inducție și nici să fie obținută prin inducție fără senzație“[3].

Aristotel revine în mai multe locuri asupra ideii că inducția începe cu perceperea singularelor și fur-

[1] Aristotel, *Organon*, t. IV, trad. Jean Tricot, J. Vrin, Paris, 1938, p. 246.
[2] *Ibidem*, pp. 95—96.
[3] *Ibidem*, p. 97.

nizează, în cele din urmă, principiile universale ale demonstraţiei.

Aristotel a rămas astfel mult mai aproape de înţelegerea justă a raportului dintre inducţie şi deducţie decît urmaşii săi, care au abandonat, încetul cu încetul, dialectica maestrului lor şi au înfundat-o, în cele din urmă, în metafizica scolasticii.

Împotriva deductivismului sterp al scolasticii şi nu împotriva adevăratei logici aristotelice se ridică Francis Bacon, atrăgînd atenţia asupra primordialităţii inducţiei faţă de deducţie. La sterilitatea deductivismului scolastic se referă el atunci cînd reproşează spiritului că „năzuieşte să ajungă la cea mai mare generalitate, pentru a se odihni acolo, iar de experienţă se dezgustă după puţin timp"[1]. Deducţiilor obscurantismului medieval Bacon le opune vigoarea şi fecunditatea inducţiei. „Deci toată nădejdea stă în adevărata inducţie"[2], proclamă el. Însă Francis Bacon se pronunţă nu numai împotriva deductivismului, ci şi împotriva inductivismului. El respinge atît inductivismul „furnicilor", care se mulţumesc să-şi strîngă proviziile şi să consume tot ce au strîns, cît şi deductivismul „păianjenilor", care îşi urzesc pînza din propria lor substanţă.

El este de părere că „cea mai mare nădejde a noastră, de la care aşteptăm totul, este alianţa strînsă

[1] Francis Bacon, *Noul Organon*, E. A., 1957, p. 38.
[2] *Ibidem*, p. 37.

și trainică dintre cele două facultăți, experiența și rațiunea (unire care n-a fost încă săvîrșită)“[1].

Numai că această „alianță strînsă și trainică“ dintre practică și teorie, dintre inducție și deducție nu va fi explicată și realizată consecvent științific decît mult mai tîrziu, la jumătatea secolului al XIX-lea, de către materialismul dialectic. Pînă atunci, lupta împotriva deductivismului, promovat în continuare, pe alte baze, în special de către Descartes și Leibniz, va fi purtată de inductiviști.

Absolutizînd opoziția dintre inducție și deducție, Leibniz nu poate să mai vadă și unitatea lor.

„Umbra rațiunii care se ivește la animale — scrie el — nu este decît așteptarea unui eveniment asemănător într-un caz care pare asemănător cu trecutul, fără a cunoaște dacă aceeași rațiune are loc. Oamenii înșiși nu acționează altfel în cazurile în care sînt doar *empirici*. Dar se ridică deasupra animalelor în măsura în care văd legăturile dintre adevăruri; legăturile care constituie ele însele adevăruri necesare și universale“[2]. Pentru el, „cauza din lucruri corespunde rațiunii din adevăruri“[3]. Deductivismul său îl face să răstoarne cu capul în jos raportul firesc dintre „cauza din lucruri“, care este primordială, și „rațiunea din adevăruri“, care este secundă.

[1] Francis Bacon, *op. cit.*, p. 80.
[2] Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Flammarion, Paris, p. 425.
[3] *Ibidem*, p. 425.

În vreme ce Descartes, propovăduind deducția sintetică, cere omului de știință să-și „conducă în ordine gîndurile, începînd cu obiectele cele mai simple și cele mai ușor de cunoscut, pentru a urca, puțin cîte puțin, treptat, pînă la cunoașterea celor mai compuse..."[1], John Stuart Mill va reduce întreaga cunoaștere la inducție, afirmînd că „orice inferență este de la particular la particular"[2], iar „intercalarea unei propoziții generale nu adaugă nici o iotă probei"[3]. Din punctul de vedere al lui Descartes, cunoașterea pornește nu prin contact real cu lucrurile existente independent de conștiința noastră, ci de la evidența, claritatea, distincția, ordinea pe care le resimte conștiința. Pentru J. St. Mill, propozițiile generale nu conțin nici o informație în plus față de cele furnizate de inducția a cărei concluzie este fiecare dintre ele. În logica lui Descartes, ideile generale fac posibilă cunoașterea unor noi adevăruri; în logica lui J. St. Mill, ideile generale nu fac decît să înregistreze adevărurile deja cunoscute. Descartes nu se îndoiește nici o clipă de fecunditatea deducției. Mill însă o contestă fără rezerve.

Opoziția dintre inducție și deducție l-a preocupat și pe Kant. Admițînd că „inducția extinde *datele*

[1] Descartes, *Discours de la méthode*, E.S., Paris, 1950, p. 55.
[2] J. St. Mill, *Système de logique*..., t. I, Alcan, Paris, 1909, p. 217.
[3] *Ibidem*, p. 209.

empirice de la particular la general prin mijlocirea *mai multor obiecte*"[1], Kant nu uită să precizeze că, spre deosebire de certitudinea concluziilor deductive, concluziile inductive sînt doar *probabile*. „Experiența — scrie el — nu dă nicicînd propozițiilor ei *universalitate* adevărată sau strictă, ci numai presupusă și relativă (prin inducție), astfel că, de fapt, ar trebui să se spună: pe cît am observat pînă acum, nu se găsește nici o excepție de la cutare sau cutare regulă"[2].

Dar Kant nu s-a oprit numai asupra opoziției dintre inducție și deducție; el a examinat și legăturile dintre ele. Numai că el coboară unitatea dialectică dintre inducție și deducție la nivelul unei simple interdependențe între două elemente de egală valoare: sensibilitate și intelect. „Fără sensibilitate — subliniază el — nu ne-ar fi dat nici un obiect și fără intelect n-ar fi gîndit nici unul. Cugetări fără conținut sînt goale, intuiții fără concepte sînt oarbe. De aceea e tot atît de necesar de a-și face conceptele sensibile (adică de a li se adăuga obiectul în intuiție), ca și de a-și face intuițiile inteligibile (adică de a le aduce sub concepte). Amîndouă puteri, sau facultăți, nici nu pot schimba funcțiunile lor. Intelectul nu poate intui nimic și simțurile nu pot gîndi nimic. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî

[1] *Logique de Kant*, Hadrange, Paris, 1840, p. 221.
[2] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Casa Școalelor, București, 1930, p. 39.

cunoașterea. Din această cauză însă totuși nu e îngăduit a amesteca contribuția lor, ci avem puternice motive de a le separa cu grijă una de alta și a le deosebi“[1].

Caracterul contradictoriu al filozofiei lui Kant și preponderența idealist-subiectivă a ei au ascuns sub interdependența dintre sensibilitate și intelect atît primordialitatea inducției față de deducție, cît și trecerea cunoașterii din inducție în deducție, acordînd, în cele din urmă, o mai mare importanță deducției decît inducției.

Dintre filozofii „moderni“, Kant s-a apropiat cel mai mult de înțelegerea originalității profunde a inducției, dar apriorismul său l-a înclinat de partea deducției.

Caracterul idealist al dialecticii sale l-a împins și pe Hegel la subestimarea deductivistă a inducției. „Într-o inducție — scrie el — singularitățile nu pot fi niciodată epuizate. Cînd spunem: toate metalele, toate plantele etc. aceasta înseamnă numai: toate metalele, toate plantele cunoscute pînă acum. Orice inducție este de aceea incompletă“[2]. Pentru a reliefa și mai mult inferioritatea calitativă a inducției față de deducție, Hegel înfățișează astfel structura a ceea ce numește el silogism inductiv:

[1] I m. K a n t, *op. cit.*, p. 88.
[2] G. W. F. H e g e l, *Logica*, E.A., 1962, p. 322.

$$\begin{array}{ccc} P & S & U \\ & S & \\ & S & \\ & \cdot & \\ & \cdot & \\ & \cdot & \end{array}$$

la infinit[1]

Prin această schemă, Hegel subliniază că termenul mediu, care condiţionează unirea particularului cu universalul, este de fapt o colecţie de singulare veşnic incompletă.

Hegel rămîne mult mai impresionat de inferioritatea *logică* a inducţiei faţă de deducţie decît de superioritatea *gnoseologică* a inducţiei faţă de deducţie.

Deductivismul a izbutit, în cele din urmă, să impună majorităţii covîrşitoare a logicienilor contemporani prejudecata că modelul de inferenţă către care trebuie să năzuiască întreaga cunoaştere este deducţia. În comparaţie cu deducţia — *modelul ideal de inferenţă* —, inducţia a fost întotdeauna dezavantajată. De aceea logicienii se străduiesc din răsputeri să ridice inducţia la nivelul deducţiei, să apropie gradul de certitudine al inducţiei de gradul de certitudine al deducţiei, să dea inducţiei o struc-

[1] G. W. F. H e g e l, *op. cit.*, p. 321.

tură logică asemănătoare cu cea a deducţiei, să micşoreze deosebirea calitativă dintre ele.

Două sînt principalele căi folosite de logicienii moderni pentru a diminua cît mai mult inferioritatea inducţiei faţă de deducţie: acceptarea caracterului legic al naturii, ca premisă majoră supremă a oricărui silogism inductiv, şi introducerea calculului probabilităţii.

Maurice Dorolle, de pildă, acceptă că „majora silogismului nu este făcută dintr-o colecţie de cazuri; este expresia naturii esenţiale a unui tip de existente. Deducţia cazurilor speciale sau individuale s-ar defini ca un fel de a le *regăsi* sub lege, graţie enunţului unei proprietăţi esenţiale"[1]. Pentru el, inducţia a cărei concluzie este premisa majoră a silogismului nu se termină cu înregistrarea cazurilor cercetate, ci merge pînă ajunge la formularea unei legi. M. Dorolle socoteşte că inducţia este „mersul gîndirii către lege"[2].

În ciuda concepţiei sale neopozitiviste, Hans Reichenbach este şi el de părere că, fără credinţa în legitatea universului, inducţia şi-ar pierde rostul. „Independent de soluţia ei — scrie el —, putem afirma că credinţa în legitimitatea absolută a inducţiei este trăsătura esenţială a modului de gîndire empiric. Fără sprijinul principiului inductiv, ar fi

[1] Maurice Dorolle, *Le raisonnement par analogie*, P.U.F., Paris, 1949, p. 121.
[2] *Ibidem*, p. 108.

imposibil să se scoată ceva din observații în favoarea legilor universale"[1].

Însă soluția așezării deasupra oricărei inducții a unei premise majore supreme privind legitatea existenței este considerată inacceptabilă, deoarece se presupune deja demonstrat tocmai ceea ce urmează să se demonstreze: o premisă majoră supremă nu poate nici ea să fie altceva decît concluzia unei inducții, or valabilitatea acestei concluzii se sprijină pe o inducție căreia tot ea îi acordă valoare.

Dacă structura logică a inducției ar fi, după cum crede R. Harré, următoarea:

$$\frac{\begin{array}{c} a_1 X \rightarrow b_1 Y \\ a_2 X \rightarrow b_2 Y \\ a_3 X \rightarrow b_3 Y \end{array}}{X \rightarrow Y}$$ [2]

atunci premisa majoră care ar transforma-o într-o deducție riguroasă ar fi:

$$(a_1\ a_2\ a_3\ X \rightarrow b_1\ b_2\ b_3\ Y) \rightarrow (X \rightarrow Y)$$

În realitate, această premisă majoră nu poate transforma probabilitatea inductivă într-o certitu-

[1] Hans Reichenbach, *Atome et cosmos*, Flammarion, Paris, 1938, p. 262.
[2] R. Harré, *An introduction to the logic of the sciences*, Londra, 1960, p. 115.

dine deductivă, deoarece ea însăși este doar probabilă, fiind concluzia inducției pe care vrea s-o fundamenteze. Premisa majoră: dacă toate evenimentele de tipul *X* cunoscute pînă acum (a_1, a_2, a_3) au fost urmate de evenimente de tipul *Y* (b_1, b_2, b_3), atunci orice *X* este urmat de *Y*, provine, la rîndul ei, dintr-o inducție, care trebuie abia fundamentată și așa mai departe, la infinit.

Deși convins că „demersul inducției nu este rațional, ci intuitiv"[1], Rudolf Carnap încearcă să apropie valoarea previzională a inducției de modelul deductiv. „Trebuie să admitem că pînă acum — scrie el — expresia „probabilității" a fost folosită și ca un concept psihologic. El ar putea fi consemnat ca un concept al credinței *faptice* (nerаționale): „Persoana *X* crede în timpul *t* în ipoteza *h* cu gradul de probabilitate *c*". Acest concept poate deveni important pentru toate științele care se ocupă cu comportarea umană, ca psihologia, sociologia etc. El nu poate servi totuși ca temei al construcției unei logici inductive, care trebuie să fie un ajutor pentru toate științele particulare"[2]. Pentru a demonstra că „*probabilitatea inductivă poate fi interpretată ca deductibilitate parțială*"[3], Carnap caută să sporească de-

[1] Rudolf Carnap, *Inductive Logik und Wahrscheinlichkeit*, prelucrat de Wolfgang Stegmüller, Viena, 1958, p. 69.

[2] *Ibidem*, p. 36.

[3] *Ibidem*, p. 8.

ductibilitatea inducției cu ajutorul calculului probabilității. „În logica inductivă — susține el —, situația este cu totul asemănătoare cu cea din logica deductivă. Formulări psihologice apar aici, desigur, mai multe. După cum conceptul de bază al logicii deductive, anume conceptul inferenței logice, este un concept obiectiv, tot așa este și conceptul de bază al logicii inductive, anume conceptul gradului de verificare sau de probabilitate“[1].

Calculul probabilității nu vizează însă autoraportul dintre individual și general, ci numai eteroraportul dintre parte și întreg. Probabilitatea inductivă la care se referă Carnap are în vedere nu „generalul“, ci „totalul“, nu „genuri“, ci „colecții“. „Un enunț care se referă la *probabilitatea inductivă* are drept conținut o relație între o ipoteză și o totalitate de date experimentale (de pildă rezultate determinate ale observației)“[2].

De aceea probabilitatea poate deveni concluzia unei deducții. Iată structura logică pe care o poate căpăta un asemenea silogism al probabilității:

— Numărul total de arbori este de 678
— Numărul stejarilor este de 337

— Probabilitatea ca un arbore să fie un stejar este de 1/2

Un asemenea raționament este, într-adevăr, o deducție, dar nu mai este de loc o inducție, după cum

[1] Rudolf Carnap, *op. cit.*, p. 33.
[2] *Ibidem*, p. 6.

nici silogismul inductiv analizat de Aristotel nu mai este inducţie, ci un silogism deductiv, de figura I, modul Barbara, cu un termen mediu vizînd o colecţie completă.

Aşadar, nici calculul probabilităţii nu este în stare să transforme saltul gnoseologic de la „unii *S* sînt *P*“ la „orice *S* este *P*“ într-o inferenţă logică riguroasă.

Inducţia nu este, în sens strict, o inferenţă a gîndirii logice, ci o inferenţă a cunoaşterii. Ea nu este, propriu-zis, un raţionament. Ch. Perelman şi L. Albrechts-Tyteca au întrezărit şi ei complexitatea inducţiei în raport cu deducţia. După părerea lor, inducţia este „un raţionament complex, care combină procedee retorice cu inferenţe logice şi un apel la experienţă . . .“[1].

Cînd o inducţie, fie că merge de la constatarea individualului la dezvăluirea generalului ori se ridică de la cunoaşterea părţii la aceea a întregului, fie că se desfăşoară de la înregistrarea efectului la descoperirea cauzei, capătînd forma logică a unui raţionament, ea ori încetează să fie inducţie, ori se termină cu o concluzie doar plauzibilă. Forma fundamentală a raţionamentului plauzibil, care este conformă cu *modus tollens* al silogisticii clasice, poate fi descrisă, după Pólya, în felul următor:

[1] Ch. Perelman et L. Albrechts-Tyteca, *Rhétorique et philosophie*, P.U.F., Paris, 1952, p. 39.

B decurge din A
B este adevărat

A este deci plauzibil

Deoarece *modus tollens* interzice trecerea de la afirmarea consecventului la afirmarea antecedentului, silogismul lui G. Pólya nu poate avea decît o concluzie plauzibilă.

Nebăgînd de seamă că într-o inferenţă plauzibilă ceea ce este raţionamentul nu poate fi plauzibil, deoarece este deducţie — în care concluzia decurge cu necesitate logică din premise —, iar ceea ce este plauzibil nu poate fi raţionament, deoarece este inducţie — care cere verificare experimentală —, G. Pólya încearcă să dea inducţiei o structură logică asemănătoare cu aceea a silogismului ipotetico-categoric. „Avem aici — scrie el — o schemă de *inferenţă plauzibilă:*

A implică B
B adevărată

A mai plauzibilă

Linia orizontală figurează din nou «prin urmare». Această schemă o vom denumi schema inductivă fundamentală sau, pe scurt, «schema inductivă»"[1].

Lui G. Pólya îi scapă din vedere faptul că, în acest

[1] G. Pólya, *Matematica şi raţionamentele plauzibile*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1962, p. 9.

caz, plauzibilitatea nu mai priveşte raportul logic dintre concluzie şi premise, dar continuă să privească raportul gnoseologic dintre concluzie şi realitate.

Ceea ce deosebeşte în mod fundamental o inferenţă inductivă de un raţionament este că, în vreme ce inferenţa inductivă este obligată să apeleze la verificarea experimentală pentru a se încheia, raţionamentul se poate desfăşura pînă la capăt fără ca gîndirea să părăsească planul logic. Momentul experimental face parte din însăşi esenţa inducţiei. În vreme ce experienţa participă la inducţia spontană, experimentul participă la cea ştiinţifică.

G. Pólya se apropie de înţelegerea deosebirii fundamentale dintre inducţie şi deducţie ori de cîte ori subliniază faptul că inducţia este plauzibilă, iar deducţia este demonstrativă. El remarcă, pe bună dreptate, că aşa-numita „inducţie matematică" nu este nicidecum inducţie, ci deducţie, deoarece nu-i plauzibilă, ci demonstrativă. „Avem aici un procedeu de demonstraţie de o importanţă fundamentală. Am putea să-l denumim «trecerea de la n la $n + 1$», însă de obicei i se spune «inducţie matematică». Această denumire uzuală este o denumire foarte nepotrivită pentru un procedeu de demonstraţie, dat fiind că inducţia ... ne dă numai o concluzie plauzibilă şi nu una demonstrativă"[1].

[1] G. Pólya, *op. cit.*, p. 138.

G. Pólya știe că inducția este o atitudine care „are scopul de a adapta opiniile noastre la experiența noastră într-un mod cît se poate de eficient“[1], dar influențat de neopozitivism, el depreciază logica esențelor și supraestimează logica relațiilor, propunînd ca schemă fundamentală a inducției nu inferența inductivă care se termină cu constituirea premisei majore a unui silogism categoric, ci trecerea doar plauzibilă de la afirmarea consecventului la afirmarea antecedentului într-un silogism ipotetic. Desigur că printre raționamentele plauzibile ar mai trebui să fie socotite și trecerile gîndirii de la adevărul unei particulare afirmative la adevărul universalei afirmative cu același subiect și același predicat.

Convins de faptul că „raționamentul inductiv este un caz particular al raționamentului plauzibil“[2], dar obsedat de modelul deductiv de inferență, G. Pólya alege ca formă fundamentală a inducției structura logică a silogismului ipotetic, și anume unul dintre cele două moduri neconcludente ale raționamentului de implicație.

Într-adevăr, în vreme ce

$$\begin{array}{l} p \rightarrow q \\ p \\ \hline \qquad q \end{array} \qquad \text{și} \qquad \begin{array}{l} p \rightarrow q \\ \bar{q} \\ \hline \qquad \bar{p} \end{array}$$

[1] G. Pólya, *op. cit*, p. 22.
[2] *Ibidem*, p. 10.

sînt raţionamente în care concluzia decurge cu necesitate din premise,

$$\begin{array}{l} p \rightarrow q \\ q \\ \hline \quad\; p? \end{array} \qquad \text{sau} \qquad \begin{array}{l} p \rightarrow q \\ \bar{p} \\ \hline \quad\; q? \end{array}$$

sînt inferenţe în care concluzia este numai probabilă.

Împotrivindu-se tendinţelor cantitativiste de care dau dovadă unii cercetători în utilizarea teoriei probabilităţilor la sporirea plauzibilităţii concluziilor inductive, G. Pólya ne avertizează: „... În aplicaţiile teoriei probabilităţilor la raţionamentele plauzibile evitaţi, din principiu, valorile numerice“[1], iar ceva mai jos insistă asupra faptului că „teoria probabilităţilor trebuie aplicată raţionamentelor plauzibile, însă numai calitativ“[2]. Certitudinea concluziilor inductive nu poate fi atinsă numai cantitativ. Trecerea cunoaşterii de la oglindirea individualului la reflectarea generalului şi de la oglindirea efectului la reflectarea cauzei este, prin excelenţă, un *salt calitativ*.

Reiese din analiza acestor două încercări de a spori la maximum deductivitatea inducţiei că subaprecierea deductivistă a inducţiei nu poate duce la înţelegerea ştiinţifică a raportului dintre inducţie

[1] G. Pólya, *op. cit.*, p. 160.
[2] *Ibidem.*

și deducție. Este neapărat necesară renunțarea la *obsesia modelului deductiv* și explicarea științifică a raportului dintre inducție și deducție în lumina materialismului dialectic.

Într-adevăr, după cum inducția nu poate constitui un model de inferență pentru deducție, nici deducția nu poate reprezenta un model de inferență pentru inducție.

A anula inferioritatea inducției față de deducție înseamnă a lipsi deducția de fundamentul ei. Inducția este baza deducției, după cum experiența este baza rațiunii și practica bază a teoriei. Superioritatea *inducției* față de *deducție* constă în faptul că poate sări de la constatarea unui număr mic de fenomene la premisa majoră a unei deducții, care structurează logic reflectarea esenței tuturor fenomenelor de același gen. Superioritatea deducției față de inducție constă în faptul că poate trece de la adevăruri cunoscute la un adevăr pînă atunci necunoscut cu o stringență perfectă și fără să mai facă apel la experiență.

Superioritatea deducției față de inducție își are deci izvorul în inferioritatea inducției față de deducție. În vreme ce inferențele inductive sînt inferioare inferențelor deductive din punctul de vedere al stringenței logice și al independenței relative față de experiență, inferențele inductive sînt superioare inferențelor deductive din punctul de vedere al fecun-

dității cognitive. Inferioritatea *logică* a inducției față de deducție nu este altceva decît umbra superiorității *gnoseologice* a inducției față de deducție. Posibilitatea deducției de a se desfășura omogen pe plan logic este creată de trecerea eterogenă a inducției de la senzorial la logic. Prin inducție, omul trece de la oglindirea senzorială a individualului, a fenomenalului, a întîmplătorului la reflectarea rațională a generalului, a esențialului, a necesarului. Practica se transformă în teorie tot prin inducție. Datorită capacității sale de a induce, omul este o ființă în stare să prevadă mersul lucrurilor. Descoperind ceea ce este general, el a descoperit și ceea ce este reiterativ. Cu ajutorul inducției, omul și-a anexat și dimensiunea infinită a viitorului. Inducție mai înseamnă și trecere de la cunoașterea realului la cunoașterea posibilului. Inducția este principala cale prin care viitorul pătrunde în prezent. Viitorul nu are altă posibilitate de a pătrunde în practica prezentului decît prin intermediul inducției. Puterea de previziune a deducției este derivată; ea își are izvorul în capacitatea specifică inducției de a privi în viitor. Fiind, în general, concluzie a unei inducții, ipoteza devine, prin verificare experimentală, premisa majoră a unei deducții a cărei concluzie este o previziune științifică.

Inducția trebuie deci apreciată nu numai în comparație cu rigurozitatea logică a deducției, ci în

primul rînd din punctul de vedere al rostului pe care îl are în procesul cunoaşterii.

Dar înainte de toate este necesar să se precizeze ce trebuie să se înţeleagă prin inducţie. Lui André Lalande i „se pare că, de fapt, termenul de *inducţie* se aplică oricărei conduite a raţionamentului care merge fie 1) de la indici percepuţi la o realitate necunoscută pe care aceşti indici o dezvăluie (inducţii reconstructive), fie 2) de la mai special la mai general (de la indivizi la specie, de la specie la gen, de la fapte la legi); sau, mai exact, fiindcă înseşi faptele sînt, după cum am văzut, deja interpretări, de la legi mai speciale la legi mai generale"[1].

Din definiţia lui A. Lalande rezultă că orice demers ascendent al cunoaşterii este o inducţie. Se pare însă că demersurile ascendente ale cunoaşterii sînt de trei feluri:

a) trecerea de la senzorial la logic,

b) trecerea de la judecăţi particulare la judecăţi universale,

c) trecerea de la mai puţin general la mai general.

Trecerea de la senzorial la logic este procesul de generalizare şi abstractizare care se termină cu formarea conceptului; trecerea de la judecăţi particulare la judecăţi universale este procesul prin care cunoaşterea sare de la înregistrarea unor fapte par-

[1] André Lalande, *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, Paris, 1929, pp. 13—14.

ticulare la reflectarea probabilă a legilor lor; trecerea de la mai puţin general la mai general este procesul prin care gîndirea urcă de la consecinţe la principii, de la teoreme la axiome[1].

În sens strict, se numeşte inducţie numai trecerea de la judecăţi particulare la judecăţi universale.

Trecerea de la senzorial la logic este un proces inductiv pur gnoseologic, care se termină de îndată ce atinge planul logic, iar trecerea de la special la general este un proces pur logic, care se dispensează de apelul la experienţă. Numai trecerea de la judecăţi particulare la judecăţi universale este un proces care face apel atît la experienţă, cît şi la gîndirea logică; însă tot ce aparţine de gîndirea logică este de natură deductivă, inducţia fiind doar saltul de la strîngerea faptelor particulare la formularea legilor care le guvernează. Nici un moment nu trebuie confundată inducţia cu deducţiile care participă la desfăşurarea ei. Este adevărat că o inducţie nici nu începe, nici nu se dezvoltă şi nici nu se încheie fără participarea deducţiei, dar unitatea dintre inducţie şi deducţie nu anulează opoziţia dintre ele, ci, dimpotrivă, o presupune.

[1] Desprinderea celor mai generale legi de dezvoltare ale realităţii din legile generale formulate de diferitele ştiinţe particulare este o inducţie filozofică de la general la cel mai general, de la un general de un anumit grad de generalitate la generalitatea extremă, supremă, maximă, categorială.

Dacă abstractizarea şi generalizarea sînt *operaţii inductive*, care se termină în momentul atingerii treptei logice, trecerea de la judecăţi particulare la judecăţi universale este chiar o *inducţie*, deoarece se desfăşoară cu participarea treptei logice.

Faptul că inducţia se realizează printr-un act deductiv înseamnă că, la un moment dat, cunoaşterea trece din inducţie în contrariul ei, în deducţie, dar în nici un caz nu poate să însemne că însăşi inducţia este deducţie.

Deşi opuse, inducţia şi deducţia sînt interdependente; în cadrul acestei unităţi contradictorii, inducţia este primordială faţă de deducţie, deoarece saltul inductiv este acela care face din deducţie o fereastră deschisă către viitor: de asemenea între inducţie şi deducţie se desfăşoară un proces de întrepătrundere, care permite cunoaşterii să urce mereu de la inducţie la deducţie.

Fundamentul inducţiei nu e deducţia; dimpotrivă, inducţia este fundamentul deducţiei. Fundamentul inducţiei este practica umană, social-istorică. Omul n-ar putea să transforme lumea în care trăieşte dacă n-ar cunoaşte însuşirile generale ale lucrurilor şi raporturile generale dintre ele. Intervenind în conflictul epistemologic dintre Albert Einstein şi Niels Bohr, cunoscutul fizician L. Rosenfeld scrie: „Pur şi simplu nu ne este permis să neglijăm faptul că ştiinţa este o activitate umană legată de orice proces

de adaptare organică a spiritului uman la lumea exterioară"[1].

Materialismul dialectic afirmă mult mai mult: spre deosebire de toate celelalte ființe, incapabile de inducție, capabile să reflecte doar senzorial individualitatea lucrurilor și a raporturilor dintre ele, omul nu se mulțumește să se adapteze la mediul său înconjurător, ci izbutește din ce în ce mai bine să adapteze mediul său înconjurător la nevoile omenești. Știința umană este mult mai mult decît un instrument de adaptare; ea este un instrument de transformare deliberată a naturii și societății. După ce arată că „reflectarea anticipativă a realității este forma fundamentală de adaptare a materiei vii la structura spațio-temporală a lumii anorganice, în care succesiunea și iterația sînt parametrii temporali principali"[2], fiziologul sovietic P. K. Anohin precizează: „Creierul ...nu cunoaște limite pentru reflectarea anticipativă a realității. El are posibilitatea de a anticipa în microintervale de timp un lanț de evenimente care pot să dureze ani"[3].

Practica socială prin care oamenii își transformă mediul lor ambiant este aceea care obligă cunoașterea la inferențe inductive. Fără cunoașterea gene-

[1] L. Rosenfeld, *Le conflit épistemologique entre Einstein et Bohr*, în „Rev. de métaphysique et de morale", 1962, nr. 2, p. 151.

[2] P. K. Anohin, *Reflectarea anticipativă a realității*, în „Voprosî filosofii" 1962, nr. 7, p. 118.

[3] *Ibidem*, p. 119.

ralului și a iterativului nu se poate purcede la transformarea lumii. Marx remarca în *Capitalul* că „orice știință ar fi de prisos dacă forma de manifestare și esența lucrurilor ar coincide nemijlocit . . ."[1]. Marx a insistat asupra faptului că „a reduce mișcarea vizibilă și pur aparentă la mișcarea lăuntrică și reală este o sarcină a științei . . ."[2].

Inducția este izvorul puterii de previziune a științei. De aceea filozofia burgheză contemporană se înverșunează îndeosebi împotriva capacității inducției de a face posibilă prevederea evenimentelor viitoare.

Pentru Hans Reichenbach, „categoriile metafizice de spațiu, timp, substanță, forță, lege, toate neîndoielnic antropomorfice, nu mai constituie astăzi decît podoaba plină de imagini, floricelele, fără legătură cu experiențele trăite pe care se sprijină realmente rezultatele cunoașterii fizice"[3]. El este de acord că inducției nu-i revine alt rol decît „să infereze din experiențe observate altele viitoare"[4], însă ne previne că „fiecare pas al devenirii corespunde unei noi aruncături de zar"[5]. În consecință, gîndirea ar fanda prin inducție nu într-un viitor necesar ci într-unul contingent.

[1] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea a II-a, E.S.P.L.P., București, 1955, p. 770.
[2] K. Marx, *op. cit.*, partea I, E.S.P.L.P., București, 1956, p. 308.
[3] Hans Reichenbach, *op. cit.*, pp. 265—266.
[4] *Ibidem*, p. 264.
[5] *Ibidem*, p. 257.

Ludwig Wittgenstein este mai radical. „Evenimentele viitoare — scrie el — nu pot fi deduse din evenimentele prezente. Înlănțuirea cauzală este o superstiție“[1]. Alții consideră întreaga realitate obiectivă ca pe un produs al înfrîngerilor noastre și nu ca pe ceva existent independent de noi. „Lumea noastră lamentabilă sau derizorie este spectacolul proiectat de eșecurile noastre“[2].

Faptul că „evenimentele viitoare“ pe care le anunță inducția împing prezentul în trecut cu o viteză din ce în ce mai mare, sporind considerabil puterea oamenilor asupra naturii și societății, smulge unor filozofi burghezi din zilele noastre accente de cumplită disperare. „Timpul zăpăcește spiritul, care descoperă un plus pe care nu el l-a pus acolo. Este tocmai ceea ce explică faptul că timpul provoacă o repulsie, care merge de la neplăcere la spaimă“[3].

●

Alții doresc să oprească înălțarea inducției pînă la deducție, să împiedice cunoașterea legilor care determină dezvoltarea lumii. „Fiecare tentativă a noastră de a ajunge la cunoaștere este, într-un anu-

[1] L. Wittgenstein, în *Textes choisis des auteurs philosophiques*, par A. Cuvillier, vol. II, Paris, 1961, p. 14.
[2] Amedée Ponceau, *Le sens de l'existence du monde*, în „Rev. de métaphysique et de morale“, 1961, nr. 4, p. 458.
[3] Jean Pépin, *Le temps et le mythe*, în „Les études philosophiques“, 1962, nr. 1, p. 67.

mit sens, un alt Babel..."[1], scrie Louis Honnay. „Trebuie să veghem să nu se mai facă turnuri"[2], propovăduieşte el.

Pentru idealiştii obiectivi, previziunea este un soi de nostalgie după cunoaşterea pierdută şi nicidecum o cunoaştere a viitorului. „Edificiul filozofiilor noastre nu se isprăveşte niciodată, fiindcă Dumnezeu îl distruge înainte ca el să fie terminat; el nu permite nici uneia dintre metafizicile noastre să trăiască durabil, nici vreunui om să pună fundamentele pentru ca alţii, reluînd opera de unde a lăsat-o el, s-o continue mai departe. Putem avea uneori această impresie, însă, în realitate, gînditorii noi nu fac decît să-şi construiască propriile sisteme pe ruinele sistemelor precedente"[3].

L. Honnay vede doar latura negativă a prăbuşirii diverselor sisteme filozofice de-a lungul timpurilor. El nu vede însă procesul lent de constituire a materialismului dialectic din adevărurile relative rămase de pe urma acestor sisteme filozofice în ansamblul lor eronate. El nu vede, dincolo de momentele de discontinuitate din istoria filozofiei, continuitatea procesului de acumulare a adevărurilor deja cucerite. De aceea el nu poate accepta că materialismul dialectic, sintetizînd toate aceste adevăruri într-o filozofie consecvent ştiinţifică, nu se va

[1] Louis Honnay, *Il faut détruire les tours*, în „Rev. de métaphysique et de morale", 1961, nr. 4, p. 467.
[2] *Ibidem*, p. 468.
[3] *Ibidem*, p. 466.

mai prăbuși ca celelalte sisteme filozofice, ci se va dezvolta continuu ca celelalte științe. În aceasta și constă, în primul rînd, revoluția radicală pe care au săvîrșit-o K. Marx și F. Engels, făurind, de pe pozițiile clasei chemate de istorie să construiască societatea comunistă, filozofia materialist-dialectică.

Mulți alții încearcă să stingherească constituirea deductivă a inducției, prin disprețuirea limbajului, fără de care nu se poate forma nici un gînd.

„A cunoaște cu adevărat înseamnă a cunoaște *esențialul* — admite E. M. Cioran —, dar dacă te angajezi la aceasta — pretinde el — pătrunde cu privirea și nu prin analiză și nici prin vorbă. Acest animal flecar, zgomotos, gălăgios, care exultă în vacarm (zgomotul este consecința directă a păcatului originar), ar trebui redus la mutism, căci niciodată nu se va apropia de sursele neviolate ale vieții dacă mai pactizează cu cuvintele“[1].

Sesizînd just că limbajul este nemijlocit legat de cunoașterea umană, existențialiștii se zbat să suspende limbajul pentru a anula astfel cunoașterea. Ei speră să se întoarcă în „paradisul pierdut“ prin distrugerea realității nemijlocite a „păcatului originar“ . . .

În concluzie, inducția nu poate fi înțeleasă pînă la capăt decît prin contradicție dialectică cu deducția, împreună cu care formează o unitate autodina-

[1] E. M. Cioran, *L'Arbre de vie*, „N.R.F.“, 1960, nr. 93, p. 405.

mică, înăuntrul căreia inducţia este primordială şi într-un continuu proces de întrepătrundere cu deducţia. Inducţia este saltul gnoseologic pe care îl săvîrşeşte reflectarea în momentul cînd trece de la constatări empirice privitoare la un număr finit de cazuri la o previziune teoretică vizînd infinitul; saltul gnoseologic inductiv nu se poate realiza însă fără participarea nemijlocită şi permanentă a aparatului logic deductiv.

Principalul este să nu se confunde niciodată inducţia cu deducţia care o face posibilă.

2. Unitatea dialectică dintre inducţie şi deducţie

În jurul dialecticii nu se mai poate păstra tăcerea. Marile răsturnări din ştiinţele naturii şi din viaţa socială o impun din ce în ce mai insistent conştiinţei contemporane. Apare mereu încă o carte despre sau împotriva dialecticii. La Zürich apare din 1947 chiar şi o revistă intitulată astfel.

Însă ori de cîte ori ajung în faţa unei unităţi dialectice filozofii nemarxişti din zilele noastre o prezintă ca pe o „dualitate complementară". Unitatea dialectică dintre continuitate şi discontinuitate, dintre spaţiu şi timp, dintre cauză şi efect, dintre individual şi general, dintre experienţă şi raţiune etc. apare în concepţia celor mai mulţi epistemologi contemporani ca o dualitate complementară între doi poli eterogeni, simetrici şi strict subiectivi: *etero-*

geni din pricină că nu este admisă nici o punte pe care s-ar putea trece de la unul la celălalt, *simetrici* deoarece li se atribuie ambilor aceeaşi greutate specifică, iar *strict subiectivi* fiindcă „dialogul" lor este silit să se desfăşoare exclusiv înăuntrul subiectului.

„Cunoaşterea atomilor şi a mişcării lor «în sine», adică independent de observaţia noastră experimentală — scrie Werner Heisenberg —, nu mai este deci scopul cercetării; ne aflăm mai degrabă dintru început în centrul unui dialog între natură şi om în care ştiinţa nu este decît o parte, în aşa fel încît împărţirea convenţională a lumii în subiect şi obiect, în lume interioară şi lume exterioară, în corp şi suflet nu se mai poate aplica şi ridică dificultăţi"[1]. Şi deoarece „natura" cu care dialoghează omul nu mai este în filozofia lui W. Heisenberg o realitate obiectivă, ci o experienţă subiectivă, „legile naturale, pe care în teoria cuantică le formulăm matematic, nu mai privesc particulele elementare propriu-zise, ci cunoaşterea pe care o avem despre ele"[2].

Pornind de la ideea că omul nu poate să aibă de-a face decît cu propriile sale experienţe, Niels Bohr reduce şi el atribuţiile gîndirii logice la una exclusiv organizatorică. „Prin cadru conceptual — afirmă el — înţelegem pur şi simplu reprezentarea

[1] W. Heisenberg, *La nature dans le physique contemporaine*, Gallimard, Paris, 1962, p. 29.
[2] *Ibidem*, p. 18.

logică neambiguă de relaţii între fapte de experienţă"[1]

Contradicţia dialectică din însăşi esenţa microfenomenelor se reduce în concepţia lui N. Bohr la două experienţe exclusive şi complementare. „Departe de a fi contradictorii, diferitele aspecte ale fenomenelor cuantice care apar ca atare în condiţii experimentale exclusive trebuie să fie considerate drept «complementare», dîndu-i-se acestui cuvînt un sens nou"[2].

Într-o asemenea concepţie, formele logice ale gîndirii nu mai structurează reflectarea celor mai generale însuşiri şi raporturi din lumea exterioară, ci doar organizează nenumăratele experienţe trăite în lumea interioară. Adepţii complementarismului încearcă să explice unitatea dialectică din însăşi esenţa lucrurilor cu ajutorul a două teorii contradictorii şi alăturate, care nu fac altceva decît să ordoneze, fiecare la rîndul ei, grupuri de experienţe contrastante.

Nicolas Ruwet semnalează aceeaşi situaţie şi în lingvistica generală. „De la primele ei demersuri deci lingvistica teoretică a recunoscut existenţa acestei dualităţi fundamentale a procesului şi a sistemului — pe care o regăsim sub nume variate vorbire/limbă (Saussure), mesaj/cod (Jakobson) uzaj/schemă (Hjelmslev) şi la Lévi-Strauss ordinea eve-

[1] Niels Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine*, Gallimard, Paris, 1961, p. 68.
[2] *Ibidem*, p. 22.

nimentului şi ordinea structurii, dualitate care corespunde opoziţiei trăitului şi conceptului. Această dualitate este insurmontabilă şi termenii ei sînt riguros complementari . . ."[1].

Complementariştii cred că pot ajunge la o explicaţie dialectică prin juxtapunerea a două metafizici contradictorii: pe de o parte, metafizica continuităţii şi metafizica discontinuităţii, iar pe de altă parte metafizica „experienţei pure" şi metafizica „raţiunii pure".

Pornind de la ideea că obiectul ştiinţei nu este nimic altceva decît punctul de întîlnire între experienţele senzoriale şi structurile logice care le organizează, epistemologia complementaristă se întemeiază pe teza că inducţia şi deducţia, opuse şi complementare, poartă între ele o „conversaţie" nesfîrşită, în cursul căreia „sistemele ipotetico-deductive" se adaptează mereu la concluziile, totdeauna particulare, contingente şi vremelnice, ale inferenţelor inductive.

Însă inducţia şi deducţia nu alcătuiesc o dualitate complementară, ci o unitate dialectică, în interiorul căreia, deşi opuse, sînt omogene şi, deşi interdependente, sînt asimetrice, inducţia avînd o greutate specifică mai mare decît deducţia în procesul cunoaşterii. Dialectica autentică nu este echivalentă cu două metafizici contradictorii şi complementare.

Avem de-a face cu o unitate dialectică şi nu cu

[1] Nicolas Ruwet, *Linguistique et sciences de l'homme*, în „Esprit", 1963, nr. 11, p. 567.

o dualitate complementară atunci cînd cele două elemente care alcătuiesc unitatea sînt pe cît de *opuse*, tot pe atît de *interdependente*, unul fiind *primordial* față de celălalt, iar schimbarea primului *transformînd* pe cel de-al doilea într-un proces continuu de *întrepătrundere*.

Dan Bădărău se declară întru totul de acord cu această interpretare cînd scrie că „în nici un caz nu trebuie confundată *antinomia* cuplurilor dialectice cu *complementaritatea* pe care o afecționează unii autori apuseni pentru a descrie anumite fenomene de contrast... În realitate, complementarismul nu dezvăluie mișcarea dialectică, ci o ascunde, de vreme ce îi scapă *unitatea* contrariilor și o înlocuiește printr-o *armonie* care exclude *lupta* și *contradicția*"[1].

Respingînd punctul de vedere metafizic privitor la dialectică promovat de filozoful elvețian Jean Furstenberg, D. Bădărău precizează: „...În această pseudodialectică a sa, filozoful idealist elvețian așază termenii contrarii pe același plan, ignorînd primordialitatea unuia dintre ei și neînțelegînd că presupusele sale relații sînt incompatibile să explice trecerea de la vechi la nou, procesul de transformare progresivă a obiectelor și saltul calitativ"[2].

[1] D. Bădărău, *Cuplul dialectic în logica lui Aristotel*, în „Revista de filozofie" 1965, nr. 8, p. 1 044.
[2] *Ibidem*.

Ceea ce deosebește materialismul dialectic de toate celelalte filozofii este faptul că nu neglijează nici una dintre aceste trăsături definitorii ale unei unități dialectice. Dacă luarea în considerare a primelor două trăsături este necesară *caracterului dialectic* al filozofiei marxiste, abia înțelegerea celorlalte trăsături asigură caracterul *materialist*-dialectic al ei. Materialismul dialectic nu se reduce la o sinteză a materialismului cu dialectica. Materialismul dialectic este o filozofie unitară, în cadrul căreia materialismul este dialectic, iar dialectica este materialistă.

Opoziția contrariilor a fost văzută de multe sisteme filozofice; interdependența lor a fost sesizată de mult mai puține. Dar primordialitatea unuia dintre cele două contrarii față de celălalt, precum și întrepătrunderea lor, nu au fost înțelese decît de *materialismul* dialectic, adică de *materialismul* materialismului dialectic. Căci primordialitatea unuia dintre cele două elemente ale unei unități dialectice și întrepătrunderea lor determină autodinamica ascendentă a realității și a cunoașterii ei.

Între inducție și deducție există, fără îndoială, o unitate dialectică. Ele sînt opuse și interdependente, inducția fiind primordială și determinînd mereu trecerea cunoașterii în deducție.

Opoziția dintre inducție și deducție este astăzi principiul fundamental al pozitivismului logic. „Gîn-

direa pură este numai tautologică"[1], scrie Louis Rougier. Legile care asigură corectitudinea logică a gîndirii nu-şi au originea în experienţă, în inducţie, ci sînt reguli convenţionale ale vorbirii. „Legile logicii — afirmă el — nu sînt legile cele mai generale ale firii; ele sînt reguli ale limbajului. Ele nu vizează faptele, ci se referă la ceea ce spunem despre ele. Tocmai din pricină că ele nu se ocupă de nici un obiect, n-au de loc a se teme de controlul experimental şi pot pretinde la universalitate şi la certitudine"[2]. Neopozitivismul consideră că certitudinea nu poate fi obţinută decît prin izolarea deducţiei de inducţie. A. Virieux-Reymond crede şi ea că legile logicii formale nu sînt propriu-zis nici adevărate, nici false, ci „condiţii de adevăr"[3]. Cînd nu sînt socotite ca reguli ale limbajului, legile logicii sînt privite ca norme proprii doar raţiunii. „În rezumat — scrie Jean Ullmo —, ceea ce se cheamă «principii» ale logicii ne informează doar asupra a *ceea ce este capacitatea noastră de a asculta de reguli;* ele nu sînt un conţinut, ele sînt o definiţie a activităţii raţionale"[4].

După părerea sa, procesele realităţii şi cele ale cunoaşterii se întîlnesc uneori, dar n-au nimic iden-

[1] Louis Rougier, *La métaphysique et le langage*, Paris, 1960, p. 185.

[2] *Ibidem*, p. 182.

[3] A. Virieux-Reymond, *La logique et l'épistemologie des stoïciens*, Chambéry, f. a., p. 221.

[4] Jean Ullmo, *La pensée scientifique*, Flammarion, Paris, 1958, p. 210.

tic. El precizează că „există o întîlnire și nicidecum o identitate între operațiile naturii și cele ale spiritului"[1].

Izolînd deducția de inducție, pozitiviștii de toate nuanțele nu mai sînt în stare să explice de ce rațiunea „se întîlnește" uneori cu experiența și nici de ce legile logice sînt totdeauna „condiții de adevăr". De aceea ei decid că asemenea probleme sînt „lipsite de sens" și le botează cu numele de „pseudoprobleme".

Dacă nu se pierde din vedere unitatea dintre inducție și deducție din pricina opoziției dintre ele, atunci misterul „întîlnirii" între rațiune și experiență se risipește numaidecît: rațiunea nu este nimic altceva decît experiență generalizată. Experiențele trăite călăuzesc experiențele ulterioare nu direct, ci prin mijlocirea rațiunii, singura capabilă să-și arunce privirile dincolo de imediat, în viitor. Rațiunea se întîlnește cu o experiență prezentă, după ce a izbutit în prealabil să extragă generalul, esențialul și necesarul dintr-o experiență trecută.

În ceea ce privește legile logicii, ele sînt „condiții de adevăr", deoarece, prin conținutul lor de cunoaștere, sînt ele însele *adevărate*. O lege logică este structura formală a unui adevăr de extremă generalitate și reiterativitate. Formele logice „pure" sînt de o puritate relativă și nicidecum absolută. Ele nu conțin toată informația cu privire la diferitele specii

[1] Jean Ullmo, *op. cit.*, p. 230.

şi genuri de lucruri sau la raporturile dintre ele, dar conţin informaţii deosebit de preţioase cu privire la cele mai generale însuşiri şi raporturi din realitate.

Formele şi legile logice sînt şi ele de origine inductivă. Este adevărat că prin inducţie se obţin forme logice al căror conţinut reflectă însuşiri şi raporturi de un grad *minim* de generalitate. Formele logice „pure" sînt *deduse* ulterior, prin generalizarea pînă la capăt a acestora.

James K. Feibleman este de părere „că nu există nici un mijloc de a întoarce coerenţa logică înapoi la nivelul faptului empiric"[1]. El este convins că „logica şi matematicile nu spun nimic; ele sînt numai... felul în care se vorbeşte despre lucruri"[2].

Fără îndoială că nu există o legătură nemijlocită între coerenţa logică şi faptele empirice. Între faptele empirice şi coerenţa logică se află scara nenumăratelor informaţii mai mult sau mai puţin generale. De aceea coerenţa logică nu poate fi întoarsă brusc la faptul empiric. Trebuie să se coboare mai întîi scara ideilor generale de la genurile supreme pînă la speciile infime. Formele logice *sînt* legate de faptele empirice, însă *mijlocit*. Are dreptate Bertrand Russell cînd observă că „întoarcerea abstractului la concret este lungă şi dificilă şi, din simplă

[1] J. K. Feibleman, *Une ontologie logiquement primitive et empiriquement vérifiable*, în „Rev. philos.", 1962, nr. 4, p. 504.
[2] *Ibidem*, p. 513.

oboseală, sîntem tentați să ne oprim în drum și să conferim unei semiabstracții o realitate concretă pe care nu are dreptul s-o pretindă"[1]. Într-adevăr, generalul, indiferent de gradul lui de generalitate, nu se află în stare pură nici în natură, nici în societate; el nu poate exista în realitatea obiectivă decît individualizat. Conceptelor noastre nu le corespund lucrurile, ci numai însușirile lor generale. Ignorînd izvorul inductiv al corectitudinii logice, neopozitivismul lipsește logica de valoarea ei metodologică și o transformă într-un fel de „morală" a limbajului. „Logica nu este o metodă, ci un limbaj"[2], scrie Moritz Schlick.

Cine pornește de la ideea că inducția și deducția sînt total eterogene nu mai poate acorda logicii decît o funcție exclusiv organizatorică în raport cu experiența. „Tot ceea ce se cere principiilor este de a organiza, cu singura grijă a coerenței, consecințele care se deduc din ele"[3]. Lipsite de orice legătură cu inducția, deducția nu mai structurează logic reflectarea necesității, astfel că principiile ei nu mai pot fi decît convenționale, arbitrare și contingente. „Sistemele ipotetico-deductive ne-au obișnuit cu

[1] B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, Gallimard, Paris, 1961, p. 23.

[2] M. Schlick, în *Textes choisis des auteurs philosophiques*, vol. II, Paris, 1961, p. 17.

[3] Stanislas Breton, *Crise de la raison et la philosophie contemporaine*, în *Crise de la raison dans la pensée contemporaine*, Bruges, 1960, p. 131.

contingența absolută a principiilor"[1], constată Stanislas Breton.

De altfel, însăși noțiunea de sistem *ipotetico*-deductiv, lansată de matematicianul Pieri, presupune tocmai absolutizarea opoziției dintre inducție și deducție, în dauna unității lor: sistemele deductive sînt considerate *ipotetice* deoarece principiile lor, fiind concluziile unor inducții, nu pot fi certe, ci doar probabile. Raționîndu-se astfel, se neglijează valoarea cognitivă a verificării experimentale, care transformă o ipoteză probabilă într-un principiu cert și deci permite cunoașterii să salte de la inducție la deducție. Mai tîrziu, neopozitivismul a desăvîrșit ruptura dintre inducție și deducție, proclamînd o toleranță maximă în ceea ce privește „alegerea" principiilor.

Sînt epistemologi pe care opoziția dintre inducție și deducție nu-i împiedică să întrezărească unitatea dintre ele. Dar, nedepășind metoda metafizică, ei reduc unitatea dintre inducție și deducție la o simplă interdependență.

Pentru neoraționalistul Jean Piaget „este clar că valoarea științifică a unei discipline se recunoaște într-un anumit echilibru între problemele generale și problemele particulare pe care ea este capabilă să le rezolve: a se menține la primele este propriu filozofiei ... și a se menține la celelalte este propriu unui simplu empirism, în vreme ce numai dublul

[1] Stanislas Breton, *loc. cit.*, p. 137.

progres către o generalizare și o specificare, solidare între ele, constituie o știință"[1]. El recunoaște că există o oarecare interdependență între judecățile empirice ale științelor inductive și cele raționale ale științelor deductive. „După cum în logică «necesarul» din comprehensiune corespunde lui «totdeauna» din extensiune, tot așa s-ar putea ca «mai mult sau mai puțin probabilul» din comprehensiune să fie corelativul obligatoriu al lui «mai mult sau mai puțin frecventul» din extensiune"[2]. Însă procesul prin care cunoașterea depășește empiricul și ajunge la rațional nu-l vede.

Întreaga școală neoraționalistă, în frunte cu Ferdinand Gonseth, consideră că între „orizontul experimentării" și cel al „enunțării" există o interdependență, de tipul raportului de complementaritate. Conform filozofiei lor, pe care ei o numesc „deschisă", între inducție și deducție se desfășoară fără întrerupere un proces de *potrivire* a deducției la inducție. De aceea neoraționaliștii și-au intitulat concepția lor epistemologică: *idoneism.*

„Acest orizont al enunțării — scria F. Gonseth — este complementar orizontului experimentării, căci cercetarea se profilează pe aceste două orizonturi principale: pe orizontul de enunțare, în care tot ce este matematic și logic poate fi construit într-un fel

[1] Jean Piaget, *Programme et méthodes de l'épistémologie génétique*, în *Epistémologie génétique*, vol. I, Paris, 1957, p. 21.
[2] *Ibidem*, p. 51.

de autonomie deductivă, şi pe orizontul de experimentare, în care se plasează tot ce e probă, încercare şi măsură“[1].

Tensiunea dintre datul sensibil şi structura axiomatică este resimţită de Robert Blanché deadreptul dramatic. „Cei doi termeni ai antitezei nu se lasă gîndiţi, aşadar, decît în relaţia lor. Numai cuplul are un sens, cu tensiunea lui caracteristică între doi poli opuşi. Caracterul lui nu se defineşte decît ca o vecţiune“[2]. R. Blanché insistă în repetate rînduri asupra faptului că inducţia şi deducţia, „datul“ şi „construitul“, aposteriori şi apriori se condiţionează reciproc. „Poate exista un vid de gîndire, dar n-ar putea exista gîndire vidă. Pentru a gîndi efectiv *nimicul*, trebuie să ţi-l reprezinţi prin *ceva:* o cruce, cifra zero, menţiunea „neant“[3].

Împotriva acelora care juxtapun complementar inducţia şi deducţia în cadrul unei dualităţi mecanice, R. Blanché se îndreaptă spre o înţelegere a unităţii autodinamice dintre sensibilitate şi axiomatică. El arată că, „după cum o diferenţă de temperatură este necesară pentru ca o maşină termică să funcţioneze, tot aşa trebuie ca spiritul, pentru a înţelege, să dispună de o denivelare care să-i permită să circule

[1] Ferdinand Gonseth, *À propos de la mesure du temps...,* în Rev. de métaphysique et de morale“, 1962, nr. 2, p. 134.
[2] Robert Blanché, *L'axiomatique,* Paris, P.U.F., 1955, p. 97.
[3] *Ibidem*, p. 98.

între două planuri, să se ridice de la fapt la idee și să coboare din nou de la idee la fapt“[1].

Robert Blanché este conștient că între inducție și deducție se desfășoară un proces mult mai complex decît acela de „acomodare continuă“ a deducției la inducție. „Spiritul nici nu contemplă un dat la elaborarea căruia să nu fi luat parte de loc, nici nu se epuizează pe planul semnelor și al calculului formal“[2], scrie el. După părerea sa, raportul dintre inducție și deducție nu se reduce la o interdependență între două procese radical eterogene. Între inducție și deducție el întrevede o legătură mai intimă, care nu numai că nu exclude comunicarea dintre ele, dar chiar lasă să se bănuiască originea inductivă a deducției. „Analizei inductive — scrie el —, care de la fapte urcă la legi, îi succede analiza axiomatică, care, urmînd opera de sistematizare deductivă, se înalță de la legi la axiome. O dată ce acestea sînt traduse în simboluri cu regulile lor de funcționare, formalismul va putea să uite semnificațiile intuitive inițiale“[3].

Ideea capătă contururi mai limpezi în momentul în care R. Blanché încearcă să surprindă geneza inductivă a axiomaticii. „Este ca o lege a dezvoltării științelor, care le face să treacă, într-o ordine ireversibilă și fiecare la rîndul său după rangul pe

[1] Robert Blanché, *op. cit.*, p. 99.
[2] *Ibidem*, p. 100.
[3] *Ibidem*, p. 79.

care îl ocupă în ierarhie, prin patru etape succesive: descriptivă, inductivă, deductivă, axiomativă. O axiomatică rămîne destul de zadarnică dacă nu se construieşte pe o teorie deductivă prealabilă, care n-are valoare ştiinţifică decît dacă organizează un vast ansamblu de legi dobîndite inductiv, în urma unei lungi explorări a fenomenelor"[1]. Este clar că, pentru R. Blanché, etapa inferioară nu este anulată de cea superioară, ci numai depăşită.

Neizbutind să se desprindă de mentalitatea metafizică, majoritatea epistemologilor nemarxişti coboară unitatea dialectică dintre inducţie şi deducţie la nivelul unei juxtapuneri complementare. Nemulţumit, pe drept cuvînt, de teoria celor două adevăruri — unul material, iar celălalt formal —, Arnold Reymond scria mai demult: „De fapt, adevărul este unul, pentru că el presupune acordul gîndirii în acelaşi timp cu ea însăşi şi cu obiectul ei. Din greşeală se pare că se vorbeşte de un adevăr formal, de care s-ar ocupa logica formală, şi de un adevăr material, care ar fi apanajul logicii aplicate. Ar fi mai bine... să se vorbească de condiţii formale şi reale ale adevărului..."[2]. A. Reymond rămîne stăpînit în continuare însă de prejudecata complementarităţii celor două adevăruri, de vreme ce scrie ceva mai departe că legile logice „nu sînt propriu-zis nici adevărate

[1] Robert Blanché, *op. cit.*, p. 76.
[2] Arnold Reymond, *Les principes de la logique et la critique contemporaine*, Paris, 1932, p. 31.

și nici false. Ele sînt pur și simplu, ca și realul, condiția oricărui adevăr"[1].

Neputînd concepe dialectica transformării adevărurilor materiale în adevăruri formale, A. Reymond nu a avut cum să înțeleagă că adevărurile formale sînt condiții ale oricărui adevăr, nu pentru că s-ar afla „dincoace" de adevăr și fals, ci, dimpotrivă, pentru că sînt totdeauna adevărate, pentru că oglindesc însușiri și raporturi reale de extremă generalitate.

Un epistemolog francez, Stéphane Lupasco, reduce unitatea dialectică la o relație de antagonism, la un raport cantitativ între două dinamisme antagoniste. „Se poate nota orice sistem printr-o funcție a unei relații de antagonism:

$$s = f(\overleftrightarrow{R}),$$

$\overleftrightarrow{R}$ însemnînd relația de antagonism, ea însăși funcție a două dinamisme antagoniste d și $\bar{d}$:

$$\overleftrightarrow{R} = f(d\,\bar{d}),$$

$d\,\bar{d}$ luați în sensul conjuncției logice. Deci

$$s = f(\overleftrightarrow{R}) = f(d\,\bar{d}).$$

Relația $\overleftrightarrow{R}$, mărime nouă, poate și trebuie să fie cuantificată și măsurată, firește, cu ajutorul unui algo-

[1] Arnold Reymond, *op. cit.*, p. 41.

ritm adecvat, în *cantitate de antagonism* $\overleftrightarrow{Q} = d\ \bar{d}$"[1]. După părerea sa, cantitatea de antagonism este cu atît mai mare, cu cît cele două dinamisme antagoniste se apropie de egalitate, adică de o tensiune egală. Unitatea contrariilor, care este un autoraport de natură calitativă, este astfel înfățișată ca o relație de antagonism care este un eteroraport cantitativ. O asemenea concepție șterge atît caracterul asimetric al raportului calitativ dintre cele două contrarii, cît și procesul de întrepătrundere dintre ele și lasă numai un raport cantitativ între două dinamisme care ajung în cele din urmă într-un echilibru.

Filozoful existențialist Octavian Vuia își îndreaptă atacul împotriva contradicției, pledînd pentru ceea ce numește el „sinteza paradoxală a contrariilor". El pretinde că „viața și mișcarea nu sînt esențialmente contradicție, ci sinteză paradoxală a contrariilor, ceea ce este cu totul altceva"[2]. După părerea lui, „contradicția este maladia contrarietății și, în consecință, a sintezei paradoxale a contrariilor"[3]. Octavian Vuia preferă trăirea afectivă și liniștită a sintezei contrariilor, simțind o repulsie semnificativă față de contradicție — izvorul autodinamicii progresive a lumii. În concepția lui, întreaga dialec-

[1] Stéphane Lupasco, *Systémologie et cosmogonie*, în „Arguments", 1961, nr. 24, pp. 7—8.
[2] Octavian Vuia, *Rémontée aux sources de la pensée occidentale*, Paris, 1961, p. 22.
[3] *Ibidem*.

tică se desfășoară în conștiință: ea începe din pricina unui paradox și se termină în momentul în care sinteza contrariilor a învins lupta contrariilor. „Punerea în mișcare a dialecticii este provocată, după cum ne-a arătat Kierkegaard, chiar în momentul în care paradoxul declanșează scandalul în conștiințe“[1].

Lenin a explicat că „unitatea... contrariilor este condiționată, temporară, trecătoare, relativă. Lupta dintre contrarii, care se exclud reciproc, este absolută, precum absolută este dezvoltarea, mișcarea“[2].

Octavian Vuia susține superioritatea *sintezei* contrariilor față de *opoziția* lor; pentru el, unitatea contrariilor este absolută, iar lupta contrariilor e relativă.

Restabilirea echilibrului între cele două contrarii după fiecare șoc provocat de ivirea unui nou paradox nu este însă decît tot un fel de „idoneism“, de potrivire a unui contrariu cu celălalt. Ceea ce rămîne astfel nedezvăluit este tocmai legătura intimă, nemijlocită dintre contrarii, procesul prin care unul îl transformă pe celălalt.

Nodul gordian al problemei raportului dintre inducție și deducție constă în momentul transformării concluziilor inductive în premise majore ale unor deducții. Neclarificarea saltului dialectic prin care

[1] Octavian Vuia, *op. cit.*, p. 22.
[2] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, p. 364.

cunoașterea trece de la reflectarea faptelor la reflectarea legilor îi abate de la înțelegerea justă a raportului dintre aparatul logic și experiența sensibilă chiar și pe cei mai mari savanți. „Eu — notează Albert Einstein — văd, de o parte, totalitatea experiențelor sensibile și, de alta, totalitatea conceptelor și teoremelor care se găsesc în cărți. Legătura dintre concepte și teoreme fiind de natură logică, îi revine logicii să stabilească legătura dintre concepte și teoreme, după reguli fixe de care se ocupă logica. Însă conceptele și teoremele nu capătă „sens" și „conținut" decît în virtutea raporturilor lor cu experiențele sensibile. Legătura acestora cu acelea este pur intuitivă; ea nu este în ea însăși de natură logică: Gradul de certitudine cu care se pot stabili aceste raporturi și această legătură intuitivă — nimic altceva — deosebește imaginația vidă de „adevărul" științific. Sistemul de concepte este o creație umană, tot așa ca regulile sintactice care compun structura sistemelor conceptuale . . ."[1].

Pornind de la ideea justă că inducția nu este de natură pur logică, dar scăpîndu-i cu totul din vedere faptul că formele și legile logice sînt de origine inductivă, Albert Einstein rămîne pe pozițiile empirismului logic, conform căruia experiența sensibilă și gîndirea logică sînt eterogene și complementare. El vede și opoziția și interdependența dintre induc-

[1] Albert Einstein, *apud* Herman Meyer, *Le rôle médiateur de la logique*, P.U.F., Paris 1956, p. 73.

ție și deducție, dar, împiedicat de neopozitivism, nu poate ajunge la înțelegerea unității lor dialectice. Or, cum s-ar putea explica mai științific „potrivirea" gîndirii logice cu experiența sensibilă decît prin faptul că formele și legile logice, provenite, în ultimă instanță, tot din experiența sensibilă, reflectă însușiri și raporturi de maximă generalitate ale lucrurilor?

Este adevărat că la saltul prin care cunoașterea urcă de la judecăți particulare la judecăți universale participă și factori extralogici, deseori neglijați, dar acești factori extraraționali nu împiedică trecerea cunoașterii din inducție în deducție, ci, dimpotrivă, o stimulează. Are dreptate Jules Girardi cînd afirmă că „«opțiunea» nu poate fi un itinerar spre obiect"[1] și că „tendința nu implică niciodată, ca atare, afirmația că obiectul ei este real"[2], dar atît alegerea unui drum, cît și tensiunea afectivă care îndeamnă la parcurgerea lui sînt condiții necesare ale aflării adevărurilor. Pornind de la ideea justă că „influența specificativă a factorilor extraintelectuali constă în a suplini manifestarea insuficientă a obiectului"[3], J. Girardi ajunge însă la concluzia falsă că omul de știință în general și filozoful în special nu *descoperă* cu ajutorul rațiunii ceea ce nu pot afla cu ajutorul

[1] Jules Girardi, *Les facteurs extra-intellectuels de la connaissance humaine*, în „Revue philosophique de Louvain", 1964, nr. 74, p. 330.
[2] *Ibidem*, p. 331.
[3] *Ibidem*, nr. 75, p. 478.

experienţei, ci *imaginează* reprezentări cu care să poată umple golurile existente în concepţia lor despre lume. „Un sistem filozofic nu trebuie, în ultimă analiză, să se întemeieze pe o opţiune, pe alegerea extraraţională a unei noţiuni despre realitate?“[1], se întreabă el. Din punctul de vedere al lui J. Girardi, factorii extraraţionali nu ajută deci la elaborarea unei concepţii ştiinţifice despre lume, ci doar la întocmirea unuia dintre nenumăratele tablouri prin care poate fi reprezentată lumea. Faptul că în raţiune n-are încredere şi experienţa nu poate fundamenta adevărul unei judecăţi universale îl face pe J. Girardi să creadă că singurii factori care mai pot menţine legătura necesară dintre termenii unei judecăţi universale sînt cei extraraţionali. „Dacă experienţa — scrie el — poate întemeia termenii judecăţii, adică subiectul şi predicatul, se va admite mai greu că ea poate să dea socoteală de legătura necesară dintre ei . . .“[2].

Mai întîi, experienţa nu poate fundamenta singură nici termenii judecăţii, deoarece termenii judecăţii sînt noţiuni, şi noţiunile, prin conţinutul lor de cunoaştere, nu reflectă unul sau mai multe lucruri cu care se poate intra în contact prin experienţă, ci orice lucru de acelaşi gen, iar în al doilea rînd raţiunea, fiind în stare să reflecte prin formele ei logice extrema generalitate, reflectă implicit şi nece-

[1] J u l e s G i r a r d i, *loc. cit.*, p. 312.
[2] *Ibidem*, p. 312.

sitatea şi poate deci întemeia legătura necesară dintre termenii unei judecăţi universale.

Numai unitatea dialectică dintre inducţie şi deducţie poate să dea socoteală de „izomorfismul" dintre gîndirea logică şi realitatea inteligibilă.

Pe măsură ce dialectica marxistă se impune din ce în ce mai mult conştiinţei cercetătorilor contemporani, din ce în ce mai mulţi filozofi nemarxişti încearcă să substituie conceptului de „unitate dialectică" pe acela inferior de „dualitate complementară". După ce hotărăşte că „«fuziunea contrariilor» nu poate ajunge decît la distrugerea lor mutuală"[1], André Lamouche scrie: „Caracterul dualist şi dinamic care este legat de complementaritate face ca această noţiune să fie mult mai bine adaptată pentru traducerea precisă a mişcării dialectice a gîndirii decît noţiunile statice de contradicţie şi de antinomie. Ea are pe deasupra şi avantajul de a pune în evidenţă paralelismul dintre această mişcare dialectică a gîndirii şi „dialectica" inerentă mecanismului natural al activităţii cosmice"[2]. În „logica" lui A. Lamouche, contradicţia este statică, iar complementaritatea este dinamică. În realitate, complementaritatea este mecanică, iar contradicţia internă este izvorul autodinamicii. Că dualitatea complementară

[1] André Lamouche, *Logique de la simplicité*, Dunod, Paris, 1959, p. 234.
[2] *Ibidem*, p. 226.

este o noțiune mecanicistă reiese și din spusele lui A. Lamouche.

„În general — srie el — *ritmul,* legînd în mod dinamic contrariile sau corelativele, *transformă dualitatea în unitate prin complementaritate*“[1]. Și dacă mai adăugăm la toate acestea părerea sa după care „logica nu este mai legată de adevăr decît bomba atomică de justiție. Totul depinde de întrebuințarea care i se dă“[2], atunci devine limpede de ce pentru el cunoașterea este un fel de marș continuu în timpul căruia gîndirea se leagănă ritmic de la inducție la deducție. Să nu se piardă însă din vedere că A. Lamouche amestecă inducția cu deducția. Reducînd gîndirea la două operații-tip: *asimilarea* și *compunerea,* el crede că a înzestrat contemporaneitatea cu o logică a „simplicității“, care „sintetizează *Organon*-ul și *Discours*-ul... într-o dialectică ritmică“[3].

Este evident că ignorarea adevăratei inducții și alăturarea eclectică a două metafizici — una a deducției atributive și cealaltă a deducției relaționale — sînt procedee care nu duc la explicarea dialecticii cunoașterii. Dialectica nu este niciodată produsul a două metafizici.

Afirmînd că *„principiul de simplicitate, în ordinea fizică și paralel în ordinea mintală, joacă ritmic,*

[1] André Lamouche, *op. cit.*, p. 19.
[2] *Ibidem*, p. 344.
[3] *Ibidem*, p. 135.

potrivit unei adevărate dialectici naturale, între cele două funcțiuni armonice de asimilare și de compunere"[1] și că „noțiunea prea pur geometrică de suprapunere mintală sau de «identificare» trebuie de aceea înlocuită cu noțiunea dinamică de *punere în rezonanță a rațiunii umane cu raționalitatea lumii* prin alternanța acestor două funcțiuni complementare"[2], André Lamouch lasă și el ascuns tocmai saltul dialectic prin care cunoașterea înaintează de la inducție la deducție, deci tocmai explicația faptului că rațiunea oglindește raționalitatea lumii.

Un alt metafizician care propune secolului al XX-lea o „nouă dialectică" este Jean Furstenberg. „Eu chiar răstorn procedeele anterioare și consider antinomiile ca bază necesară a gîndirii noastre"[3], se recomandă el. Fiindu-i însă teamă să nu fie luat drept adept al marxismului, se grăbește să se delimiteze categoric de materialismul dialectic. „Este vorba — scrie el —, repet, de *antinomii*, care oferă înțelegerii noastre cu totul alte posibilități decît o dialectică a contrariilor"[4], pe care el o numește aluziv „pretins hegeliană"[5].

În logica sa, J. Furstenberg sapă un șanț de netrecut între inducție și deducție. „Proiectul meu —

[1] André Lamouche, *op. cit.*, p. 210.
[2] *Ibidem*, p. 210.
[3] Jean Furstenberg, *Dialectique du XX-ème siècle*, Plon, Paris, 1956, p. 19.
[4] *Ibidem*, p. 34.
[5] Idem, *La magie des mots*, Plon, Paris, 1958, p. 168.

precizează el — echivalează cu a săpa un şanţ de-a curmezişul a tot ce priveşte viaţa şi gîndirea noastră"[1]. Inducţia şi deducţia ar fi şi ele opuse, corelative, dar fără o legătură determinantă între ele, adică ar forma un *cuplu antinomic*. „Scopul esenţial al unei logici noi va consta în a pune un număr suficient de cupluri antinomice de o parte şi de alta a liniei de demarcaţie care separă *apodicticul* de *statistic*"[2]. Cu alte vorbe, între probabilitatea inductivă şi certitudinea deductivă nu ar putea exista nici o punte de trecere. „Logica — scrie el — nu va reuşi niciodată decît să demonstreze adevăruri al căror principiu i-a fost furnizat mai dinainte"[3]. Desigur, numai că J. Furstenberg, separînd inducţia de deducţie, împiedică să se vadă că tocmai inducţia este aceea care furnizează deducţiei principiile de care are nevoie. „Eu explic.. antinomiile ca produsul unui dualism între intuiţie şi intelect fără care raţiunea n-ar putea să funcţioneze de loc. *Antinomiile sînt, după mine, paradoxuri rezonabile şi necesare*"[4]. Refuzînd să accepte primordialitatea inducţiei faţă de deducţie şi trecerea dialectică a cunoaşterii inductive în cea deductivă, J. Furstenberg prezintă inducţia şi deducţia ca pe cele două „picioare" cu ajutorul cărora gîndirea păşeşte înainte. „Este ca şi cum s-ar spune că se poate porni ori cu

[1] Jean Furstenberg, *Dialectique*, ..., p. 184.
[2] *Ibidem*, p. 185.
[3] *Ibidem*, pp. 278—279.
[4] *Ibidem*, p. 99.

piciorul drept, ori cu piciorul stîng pentru a se pune în mișcare . . ."[1].

Nu este greu de înțeles că așezarea inducției și deducției pe același plan închide orice posibilitate de a explica științific progresul cunoașterii și potrivirea cunoștințelor noastre cu mersul lucrurilor.

Așadar, ceea ce metafizicienii nu pot admite în nici un caz este primordialitatea inducției față de deducție, precum și întrepătrunderea inducției și deducției. Chiar atunci cînd dialectica dezvoltării cunoașterii științifice îi silește să accepte că procesul de cunoaștere se înalță de la inducție la deducție, ei pun aceasta pe seama limbajului sau a sistemului nervos. Pentru François Moch, de pildă, „structura logicii elementare exprimă funcționarea sistemului nostru neuronic, care, evident, este pentru noi instrumentul necesar al oricărei cunoașteri"[2].

Nimeni nu contestă că structura cunoașterii noastre este legată de structura sistemului nostru nervos. Numai că structura sistemului nostru nervos este determinată de aceeași lume pe care cunoașterea noastră are menirea s-o reflecte. În ultimă instanță, tot structura realității este aceea care, prin intermediul sistemului nervos, determină structura cunoașterii.

[1] Jean Furstenberg, *op. cit.*, p. 206.
[2] François Moch, *Pratique et connaissance*, în „Dialectica", 1962, nr. 61, p. 53.

Saltul dialectic al cunoaşterii de la oglindirea fenomenului la reflectarea esenţei sau de la oglindirea trecutului şi prezentului la reflectarea viitorului a fost trecut de unii gînditori contemporani pe seama limbajului, ba încă pe seama unui limbaj primitiv. Plecînd de la ideea că „ordinea gîndirii este legată de un anumit sistem lingvistic"[1], Pierre Hadot sugerează că ceea ce se cheamă în filozofie sensibil şi inteligibil este o rămăşiţă a limbajului primitiv. „De pildă — scrie el —, limbajul *hopi* face deosebirea între două aspecte ale universului: manifestatul (care poate fi trecut şi prezent) şi ceea ce se manifestă (care este îndeosebi viitor şi se află în inima, fie a omului, fie a lucrurilor, fie a cosmosului)"[2].

Lăsînd la o parte bogata încărcătură magică, specifică primilor paşi ai gîndirii, limbajul *hopi* conţine în el preistoria categoriilor fenomen-esenţă şi real-posibil[3]. Nu limbajul predetermină categoriile prin care individul comunică cu ceilalţi şi analizează lumea, după cum pretinde Pierre Hadot, ci cele mai generale însuşiri şi raporturi ale lumii reale determină formarea categoriilor şi a expresiei lor lingvistice.

Regăsim mereu în filozofia burgheză contempo-

[1] Pierre Hadot, *Jeux de langage et philosophie*, în „Rev. de métaphysique et de morale, 1962, nr. 3, p. 337.
[2] *Ibidem*, p. 338.
[3] Vezi şi Henri Wald, *Structura logică a gîndirii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1962, pp. 35—40.

rană tendința de a prezenta răsturnat raportul dintre realitate și gîndire, realitate și limbaj.

Totuși, ideea primordialității inducției față de deducție mai pătrunde din cînd în cînd sub o formă sau alta, timid și inconsecvent, chiar în scrierile unor filozofi nemarxiști. „Experiența științifică — scrie, de pildă S. Dockx — nu este de un pur realism. Ea comportă deja vederi teoretice elaborate de spiritul uman. Teoria, pe de o parte, nu este o privire pur ideală, ci reprezentarea idealizată a unui ansamblu de experiențe. Teoria, elaborată pornind de la experiență în cursul sintezei inductive și axiomatizate de către spirit pentru a permite deducția rațională, rămîne mereu supusă, în cele din urmă, probei realului, care este mai bogat și mai complex decît teoriile provizorii pe care le-am construit pentru a-l explica. Însă experiența verificatoare, operată în lumina unei teorii, nu mai este aceeași cu experiența de la început. Tocmai aceste experiențe succesive, din ce în ce mai impregnate de teorie, sînt acelea care fundamentează caracterul evolutiv și mereu revizibil al oricărei științe întemeiate pe experiență"[1]. S. Dockx întrezărește atît primordialitatea inducției față de deducție, cît și întrepătrunderea lor, dar nici în concepția lui nu apare îndeajuns de limpede faptul esențial că tot *practica este aceea care ține sub*

[1] S. Dockx, în „Rev. de métaphysique et de morale", 1962, nr. 2, p. 130.

controlul ei, prin intermediul teoriei, cercetarea ştiinţifică.

Practica dirijează cercetarea ştiinţifică atît în mod *imediat*, ca experienţă şi experiment, cît şi în mod *mediat*, prin mijlocirea teoriei. Nefiind decît practică generalizată, teoria este modalitatea raţională a experienţei.

Nu este vorba deci de o „impregnare" a experienţei cu teoria şi a teoriei cu experienţa, ci de o unitate dialectică între experienţă şi teorie în decursul cunoaşterii, experienţa şi teoria fiind nu numai interdependente, dar şi opuse; ele nu „se amestecă", ci „se întrepătrund" în momentul trecerii cunoaşterii din experienţă în teorie.

O oarecare tendinţă de a se apropia de înţelegerea saltului dialectic de la adevărurile materiale la cele formale poate fi surprinsă şi la J. K. Feibleman. „Propoziţiile empirice — notează el —, care nu reprezintă niciodată mai mult decît o foarte înaltă probabilitate, sînt limitate, la temelie, de contradicţii (propoziţiile logic false) şi la vîrf de tautologii (propoziţii logic adevărate)"[1].

Aceasta înseamnă că gîndirea corectă se desfăşoară *între* contradicţii, propoziţii totdeauna false, şi tautologii, propoziţii totdeauna adevărate, trecînd prin propoziţii empirice, care în anumite împrejurări pot fi adevărate, iar în altele, false. Constatarea suge-

[1] J. K. Feibleman, *op. cit.*, p. 506.

rează ideea profund justă că, în vreme ce contradicţia formală este modalitatea logică a falsului, tautologia este modalitatea logică a adevărului.

J. K. Feibleman ar fi ajuns la înţelegerea saltului calitativ de la adevărurile empirice la cele raţionale numai dacă ar fi descoperit că, în timp ce contradicţia formală afirmă imposibilul, tautologia afirmă necesarul[1].

Tautologiile şi contradicţiile formale sînt calitativ deosebite de propoziţiile empirice, adevărate sau false, dar ele nu sînt eterogene, după cum lasă impresia J. K. Feibleman. Cadrul logic al gîndirii nu este străin experienţei, ci rezultă din formalizarea şi axiomatizarea celor mai generale adevăruri, din a căror negare rezultă contradicţiile formale. *Corectitudinea nu este nimic altceva decît forma logică a adevărurilor materiale de extremă generalitate.*

Adevărurile materiale sînt *mai mult sau mai puţin generale*. Adevărurile formale sînt adevăruri materiale de *extremă generalitate*. De aceea structura lor logică este condiţia formală, plină de conţinut categorial, a oricărui adevăr. Tautologiile sînt şi ele de origine inductivă.

[1] „*Universalul* — remarcă în mod just A. Virieux-Reymond — este, aşadar, caracterizat prin imposibil şi prin necesar, *imposibilul* fiind considerat ca un absolut care neagă în acelaşi timp că o fiinţă este şi este posibilă. *Necesarul* este *ceea ce nu poate să nu fie*, de pildă, ca un corp întins să nu ocupe un anumit spaţiu, şi aceasta în orice timp" (A. Virieux-Reymond, *op. cit.*, p. 107).

Neizbutind să-şi explice saltul inductiv prin care cunoaşterea trece de la oglindirea finitului la reflectarea infinitului, J. K. Feibleman reduce judecata universală categorică la una ipotetică. „Toţi nu capătă un sens absolut decît atunci cînd înţelegem: «dacă *X* este un om, atunci *X* este muritor»; în sine, cuvîntul nici nu include, nici nu exclude posibilitatea ca *X* să fie în număr infinit"[1]. El lasă astfel sub semnul întrebării obiectivitatea oricărui sistem deductiv.

Intrigat de caracterul dialectic al trecerii inducţiei în deducţie, Herman Meyer face din logică singurul instrument în stare să medieze această trecere. „În concluzie — încheie el — noi concepem logica, ca disciplină separată, drept un calcul de operatori. Acest calcul operează rolul său mediator între anumite date intuitive şi recrearea lor într-un sistem comunicabil şi controlabil înăuntrul căruia se pot deduce propoziţii"[2]. De unde îşi trage logica această capacitate de a media „între prezentul totdeauna trăit şi «încă netrăitul» pentru a învinge pasivitatea născută din frica de necunoscut şi a găsi

[1] *Ibidem*, p. 508. De altfel, prejudecata metafizică potrivit căreia inducţia şi deducţia sînt eterogene îi conservă şi lui R. Blanché părerea că, atunci „cînd se trece de la teoria concretă la teoria axiomatizată, adevărul unei propoziţii a sistemului devine ipotetic..." (R. Blanché, *op. cit.*, p. 52).

[2] Herman Meyer, *Le rôle médiateur de la logique*, 1956, p. 219.

curajul de a acționa"?[1] este o întrebare pe care H. Meyer nu și-o pune și deci nu simte nevoie să răspundă la ea. Ar putea logica să medieze trecerea de la inducție la deducție dacă ea însăși n-ar fi un rezultat al inducției, dacă formele și legile ei n-ar reflecta prin conținutul lor categorial cele mai generale și mai reiterative însușiri și raporturi ale lumii reale? Desigur că nu. Și atunci dedublarea logicii într-un sistem deductiv și un instrument mediator între inducție și deducție nu rezolvă nimic. Însă pentru H. Meyer, după care „concepția despre identitatea existență-gîndire este perimată, deși utilizabilă practic în laborator ca ipoteză de lucru"[2], asemenea probleme sînt învechite.

Făcînd o interesantă distincție între analogie și inducție, Maurice Dorolle nu contestă faptul că procesul cunoașterii se desfășoară de la probabil la cert, de la căutarea inductivă la găsirea și regăsirea deductivă. „A face o analogie — precizează el — ar fi să se pună comprehensiunea pentru toată extensiunea conceptului și a face o inducție ar fi să se pună toată extensiunea legată de această comprehensiune"[3]. Potrivit concepției sale, „există o gîndire umană care se caută: analogia; există o gîndire umană care crede a se fi găsit și funcționează de acum înainte cu certitudinea de a se regăsi: deduc-

[1] Herman Meyer, *op. cit.*, p. 170.
[2] *Ibidem*, pp. 51—52.
[3] M. Dorolle, *op. cit.*, p. 20.

ţia"[1]. Ceea ce rămîne încă nedesluşit este fundamentul saltului calitativ pe care îl săvîrşeşte cunoaşterea cînd trece de la inducţie la deducţie: *practica.* În locul ei, M. Dorolle aşază ecoul afectiv al succeselor repurtate de punerea în practică a ideilor noastre juste: *credinţa* în diversele trepte ale cunoaşterii[2].

Ignorarea faptului că inducţia transmite toate cuceririle ei deducţiei, că necesitatea logică a deducţiei este o cucerire a inducţiei îl obligă pe Ferdinand Alquié să vadă o experienţă intelectuală acolo unde nu există decît o experienţă intelectualizată.

„Se poate deci scoate din necesitatea logică — presupune el — un prim argument în favoarea teoriei după care, chiar după ce a fost înlăturat orice sensibil, ar rămîne o experienţă intelectuală. Şi aceasta este cu atît mai important, cu cît sîntem bine asiguraţi de a nu lua drept o experienţă intelectuală vreun „reziduu" al experienţei sensibile; nu luăm în consideraţie de fapt decît forma raţionamentului, independent de orice conţinut"[3]. F. Alquié nu ştie că golirea unei forme logice se izbeşte, în cele din urmă, de o limită absolută — conţinutul

[1] M. Dorolle, *op. cit.*, p. 127.
[2] *Ibidem*, p. 35.
[3] Ferdinand Alquié, *L'expérience*, P.U.F., Paris, 1957, p. 41.

cognitiv categorial al formei logice așa-zise „pure" — și nici că acest „conținut formal" este un „reziduu" al experienței senzoriale de neînlăturat.

●

Însă unitatea dintre inducție și deducție nu suspendă nici o clipă contradicția dintre ele. Unui dialectician materialist nu trebuie să-i fie teamă că opoziția contrariilor ar putea primejdui unitatea lor. De aceea nu cred că are dreptate Ewald Ilienkov cînd afirmă că „dialectica materialistă «a abolit» vechea opoziție dintre inducție și deducție"[1]. Dialectica materialistă nu a înlăturat vechea opoziție dintre inducție și deducție, ci a depășit atît metafizica inductivistă, cît și metafizica deductivistă, precum și juxtapunerea lor complementară. Dialectica materialistă dezvăluie atît unitatea, cît și opoziția contrariilor în procesul continuu de întrepătrundere și de transformare a contrariului secund de către cel primordial.

3. Inducția, deducția și mașinile de gîndit

Inducția în sens propriu este un act cognitiv esențialmente uman. Nici o mașină nu va fi în stare să facă inducții. Trecerea de la oglindirea individua-

[1] Ewald Ilienkov, *La dialectique de l'abstrait et du concret dans „Le Capital" de Marx*, în „Recherches internationales", 1962, nr. 33—34, p. 122.

lului, realului, finitului la reflectarea generalului, posibilului, infinitului este un salt calitativ neautomatizabil. Inducţia scandalizează orice maşină. O maşină de gîndit poate abstrage *analitic* o parte dintr-un întreg şi poate integra *sintetic* părţile unui întreg, dar nu poate abstrage *inductiv* generalul din individual. Tocmai capacitatea gîndirii umane de a săvîrşi inducţii este aceea care o deosebeşte radical de funcţionarea unei maşini, oricît de perfecţionată ar fi ea. De altfel, între operaţiile *materiale* ale maşinilor automate şi operaţiile *logice* ale gîndirii umane există o deosebire calitativă, care rezidă, în primul rînd, în faptul că omul este singura fiinţă muncitoare şi cuvîntătoare. Prin muncă, vorbire şi gîndire, în general, şi prin puterea inductivă, în special, se deosebeşte omul de tot restul universului. Louis de Broglie remarca pe bună dreptate că „descoperirea printr-o genială inducţie nu pare de loc să aibă ceva asemănător cu funcţionarea automată a unei maşini"[1]. Nu de mult, L. de Broglie revine asupra acestei idei, subliniind că „inducţia bazată pe imaginaţie şi pe intuiţie este singura care permite marile cuceriri ale gîndirii: ea este la originea tuturor progreselor adevărate ale ştiinţei. Şi tocmai deoarece spiritul uman este capabil de aceasta mi se pare că este definitiv superior tuturor

[1] Louis de Broglie, *Nouvelles perspectives en microphysique*, Paris, 1956, p. 262.

mașinilor care calculează și clasează mai bine decît el . . ."[1].

Sînt ciberneticieni care consideră că mașinile pot efectua și inducții. Ei confundă însă inducția fie cu silogismul inductiv — inducția completă —, fie cu deducția sintetică — raționamentul prin recurență. Creierele electronice, avînd de-a face doar cu piese fizice, pot abstrage *analitic* o parte dintr-un întreg sau pot sintetiza un întreg din părțile lui componente, dar nu pot abstrage *inductiv* esența lucrurilor și deci nu pot generaliza într-un concept însușirile generale inerente oricărui lucru de același gen. *Sintetizarea*, care este o operație de integrare, și *generalizarea*, care este o operație de conceptualizare, sînt calitativ deosebite. „Accept bucuros mașinile de calcul pentru analiza, prelucrarea și integrarea datelor noastre experimentale. Dar această muncă de sclav a mașinilor nu va produce noi concepte"[2], afirma nu de mult cunoscutul neurolog R. Jung. Cu atît mai puțin va reuși o mașină, alimentată doar cu propoziții particulare, fie singulare, fie totale, să producă judecăți universale.

Alăturîndu-se în mare măsură punctului de vedere conform căruia este logic numai ceea ce poate reproduce și mașina, Bertrand Russell acordă atenție

[1] Louis de Broglie, *Rôle de la curiosité, du jeu, de l'imagination et l'intuition dans la recherche scientifique*, în *La méthode dans les sciences modernes*, Paris, p. 253.
[2] R. Jung, în *Brain mechanism*, Elsevier, Amsterdam, 1963, p. 229.

numai „inducției" care merge de la consecințe la premise[1]. Intuind faptul că mașinile, prin intermediul logicii matematice, nu pot modela trecerea de la individual la general, deci de la cantitate la calitate, dar pot reproduce trecerea de la parte la întreg, B. Russell subapreciază inducția propriu-zisă și supraapreciază analiza. Însă, în vreme ce inducția dezvăluie esența lucrurilor, analiza limpezește doar *structura* unui lucru. Iar esența tuturor lucrurilor de același gen nu poate fi desprinsă decît logic, prin inducție, în timp ce structura unui anumit lucru poate fi analizată și *în mod material*.

Prin analiză și sinteză, arheologul poate să reconstituie, din cîteva litere disparate găsite pe o piatră tocită, o întreagă inscripție, iar paleontologul poate să reconstituie un întreg animal de mult dispărut din cîteva oase împietrite descoperite într-o grotă. Dar nici unuia dintre ei nu-i vor reuși operațiile analitic-sintetice dacă nu cunoaște mai dinainte esența pe care o fenomenalizează obiectul de reconstituit. Prin analiză și sinteză se poate trece de la cunoașterea unor părți la cunoașterea întregului; fără sprijinul inducției și deducției, analiza și sinteza rămîn operații materiale, care nu pot depăși limitele individualului, fenomenului, cantitativului, finitului etc. Numai procesul inductivo-deductiv este

[1] „Inferarea premiselor pornind de la consecințe este esența inducției", afirmă el (B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, p. 333).

în stare să dezvăluie esenţa şi cauza lucrurilor; operaţiile analitic-sintetice ca atare nu pot duce decît la cunoaşterea părţilor care alcătuiesc un întreg în individualitatea lui, la cunoaşterea structurii unui anumit lucru. De aceea maşinile pot „pricepe" numai analizele logicii matematice, care vizează cantitativul. Convins că numai logica matematică este capabilă să facă legătura între sensibilitate şi ştiinţă, B. Russell susţine că nu inducţia este aceea care poate realiza trecerea cunoaşterii de la fapte la legi. „În mod tradiţional — scrie el — se presupunea că inducţia ar umple această tranziţie, dar era o eroare, deoarece concluzia inferenţelor inductive, plecînd de la premise adevărate, sînt mai des false decît adevărate. Numai prin analiză trebuie să atingem principiile de inferenţă necesare trecerii de la simţuri la ştiinţă"[1]. Reducînd aspectul cognoscibil al realităţii la structurile spaţiotemporale, B. Russell se poate dispensa de inducţie şi de logica esenţelor; analiza şi logica matematică îi ajung.

Dar nu numai inducţia depăşeşte posibilităţile maşinilor. Ceea ce poate reproduce o maşină nu este, de fapt, nici deducţie. Deducţia conţine cuceririle inducţiei: generalul, esenţa, necesarul, infinitul, care nu sînt modelabile, fiind de domeniul calitativului. Maşina nu poate reproduce decît aspectul material al gîndirii; ea nu poate imita decît aspectul cantitativ, sensibil al cunoaşterii umane.

[1] B. Russell, *ibidem*, p. 258.

Conservînd și explicitînd cunoașterea generalului, esențialului, necesarului, posibilului, infinitului etc. furnizată de inducție printr-un *salt calitativ specific uman*, deducția nu este mai automatizabilă decît inducția. Pe de altă parte, mașinile pot modela nu numai materializările deducției, ci și ale inducției. Deosebirea calitativă dintre gîndirea umană și mașina de gîndit apare însă mult mai pregnantă în timpul inducției decît în procesul deducției.

„Mașina analogică este limba de traducere a științei. Însă cum ar putea filozofia să inventeze o mașină analogică a lui *Orice*? Cum ar putea ea să invente o limbă de traducere a universului în ansamblul său?“[1], se întreabă Raymond Ruyer. Pentru F. H. Raymond, faptul că „mașina nu poate inventa forme și concepte“[2] este o evidență. Mașina este un sistem *fizic* de organizare. Ea nu e nici măcar inteligentă, cu atît mai puțin poate fi ea în stare să gîndească. Gîndirea este mai mult decît un fenomen biologic ea e un fenomen social. Lui P. Naslin i se pare „abuziv să se pretindă că *imitația* unui comportament socotit inteligent ajunge să constituie o dovadă de inteligență“[3]. Este cu atît mai greu de ad-

[1] R. Ruyer, *La science et la philosophie considerées comme des traductions*, în „Les études philos.“ 1963, nr. 1, pp. 18—19.

[2] F. H. Raymond, *Analogies et intelligence artificielle*, în „Dialectica“, 1963, nr. 66—67, p. 210.

[3] P. Naslin, *Analogies, homologies et modèlles*, în „Dialectica“, 1963, nr. 66—67, p. 238.

mis că o mașină care modelează unele operații ale gîndirii dă dovadă că gîndește.

Deși nu remarcă distincția dintre deducție și mijloacele ei materiale de desfășurare, matematicianul George Pólya remarcă același lucru. „De la început era clar — scrie el — că aceste două tipuri de raționament își propun scopuri diferite. De la început ele păreau foarte deosebite: raționamentul demonstrativ părea bine determinat, definitiv, «mecanic», pe cînd raționamentul plauzibil părea vag, provizoriu, specific «uman»"[1]. Cîteva rînduri mai departe el își încheie astfel punctul său de vedere cu privire la această problemă: „Într-adevăr, puteți construi o mașină care să vă deducă o concluzie demonstrativă; cred însă că nu veți izbuti niciodată să construiți o mașină care să realizeze o inferență plauzibilă"[2].

O părere asemănătoare se desprinde și din cele spuse de René Poirier în cadrul discuțiilor care au avut loc la Royaumont asupra filozofiei analitice.[3]

O mașină de gîndit poate funcționa mai precis și mai repede decît gîndirea umană, dar superioritatea veșnică a gîndirii umane față de orice mașină de gîndit constă în capacitatea ei de a pătrunde dincolo de cantitativ și sensibil, pînă la esența și cauza lucrurilor, fandînd astfel și în viitorul lor.

[1] George Pólya, *Matematica și raționamentele plauzibile*, vol. II, p. 136.

[2] *Ibidem*, p. 136.

[3] René Poirier, în *La philosophie analytique*, Paris, 1962, p. 362.

Din ce în ce mai mulți epistemologi remarcă faptul că logica matematică se referă doar la aspectul material, cantitativ, sensibil al gîndirii. „Algebra — scrie P. Césari — a făcut ca toată matematica și fizica matematică să treacă la un stadiu tehnic în care mînuirea simbolurilor, asemănătoare jocului de cărți și de șah, expulzează comprehensiunea propriilor demersuri ale gîndirii“[1]. Afirmînd că „silogismul primei figuri rămîne indispensabil în orice moment în măsura în care trebuie întotdeauna, pentru a deduce, să se aplice o regulă generală unui caz special . . .“[2], P. Césari face o distincție netă între mersul deductiv de la „este“ la „deci“ și desfășurarea calculului de la „dacă“ la „atunci“. Deducția este o mișcare a gîndirii; calculul poate fi efectuat și de o mașină.

„De fapt — precizează Emile Delavenay —, aceste tratamente mecanice, chiar dacă sînt, pentru a spune astfel, dematerializate prin întrebuințarea de procedee electronice, au în vedere, firește, materializări ale gîndirii; nimic nu ne permite încă să afirmăm că ele se referă la gîndirea însăși“[3].

Dîndu-și seama de legătura nemijlocită dintre gîndire și limbaj, unii filozofi insistă asupra deosebirii calitative dintre „a emite“ și „a exprima“. „Cu toate

[1] P. Césari, *La logique et la science*, Dunod, Paris, 1955, p. 154.
[2] *Ibidem*, p. 29.
[3] Emile Delavenay, *Machines à traduire*, în „Rev. philos.“, 1962, nr. 2, p. 219.

că un robot poate emite propoziția «Londra este mare», el nu o exprimă ...[1].

Wolfe Mays subliniază și el diferența dintre operațiile logice ale gîndirii omenești și operațiile mecanice ale „mașinilor de gîndit". „Manipulări mecanice de simboluri (deosebite doar prin forma lor geometrică), după anumite reguli convenționale exprimate în metalimbaj, iau locul operațiilor gîndirii"[2], scrie el. După părerea lui Haskell B. Curry, o demonstrație strict formală a devenit astăzi o „demonstratio *ad oculos*"[3]. „Mașinile de gîndit" nu funcționează cu forme logice, ci cu piese materiale. Ele nu gîndesc, ci ajută gîndirea să se desfășoare mai repede și mai precis, tot așa după cum avioanele ajută picioarele să se deplaseze mai rapid. Ele sînt instrumente ale gîndirii. Mașina va putea să calculeze de milioane de ori mai repede decît gîndirea umană, dar niciodată nu va avea o gîndire creatoare, inductiv-deductivă. Scutind gîndirea umană de o serie de operații elementare, efectuabile mecanic asupra semnelor materiale ale gîndirii, mașina permite astfel gîndirii să se cheltuiască numai în eforturi creatoare.

Atrăgîndu-ne atenția că nu mașina gîndește cu

[1] Wolfe Mays, *Logique et langage chez Carnap*, în *Epistémologie génétique*, t. I, P.U.F., Paris, 1957, pp. 119—120.
[2] *Ibidem*, p. 87.
[3] Vezi H. B. Curry, *Outlines of a formalist philosophy of Mathematics*, în *Studies in logic and the foundations of Mathematics*, Amsterdam, 1951, cap. X și XII.

ajutorul omului, ci, dimpotrivă, omul gîndeşte cu ajutorul maşinii, R. Blanché observă foarte just că „o anumită constelaţie de semne negru pe alb nu va deveni, de pildă, o demonstraţie a noncontradicţiei decît pentru un spirit care ştie s-o citească ca atare"[1].

De altfel, în desfăşurarea ei, gîndirea nu s-a dispensat niciodată cu desăvîrşire de sprijinul unor obiecte sensibile: gesturi, sunete, semne etc. Însă, prin logica matematică, gîndirea îşi sistematizează legătura ei nemijlocită cu sensibilitatea, pe o treaptă superioară. R. Blanché nu pierde din vedere modul dialectic în care gîndirea abstractă se îndepărtează de intuirea vie, pentru ca apoi să restabilească, pe o treaptă mai înaltă, contactul ei necesar cu obiecte sensibile. „Exigenţele de rigoare — scrie el — duseseră la îndepărtarea intuiţiei sensibile ca suspectă, îndeosebi reprezentarea de figuri în spaţiu, pentru a nu se încrede decît în evidenţa înlănţuirilor logice. Acum, incertitudinile intuiţiei intelectuale conduc la repudierea acesteia şi la înlocuirea raţionamentului gîndit sau chiar vorbit printr-un calcul asupra semnelor aşternute pe o foaie în faţa privirii"[2]. Considerînd că matematica este prin obiectul ei o ştiinţă a cantităţii şi prin metoda ei o ştiinţă demonstrativă[3], R. Blanché subliniază superioritatea calitativă, din punctul de vedere al cunoaşterii, a

[1] R. Blanché, *L'axiomatique*, P.U.F., Paris, 1955, p. 82.
[2] *Ibidem*, p. 54.
[3] *Ibidem*, p. 95.

legăturii pe care o stabilește gîndirea cu sensibilul prin intermediul simbolismului matematic. „O fizică a imensului și o fizică a infimului zăpăcește puterea noastră de reprezentare concretă. Curbura spațio-timpului, spinul electronului nu mai au decît o valoare analogică foarte slabă, și chiar această îndepărtată aluzie la imagine se risipește total o dată cu simbolismul matematic, care singur dă teoriilor expresia lor exactă"[1].

Este deosebit de interesantă în această privință mărturisirea marelui matematician francez Jacques Hadamard. „Cuvintele sînt cu totul absente din mintea mea cînd gîndesc cu adevărat... Mă comport așa nu numai față de cuvinte, ci și față de semnele algebrice. Le utilizez cînd fac calcule ușoare; dar, ori de cîte ori problema pare grea, ele devin un bagaj prea stingheritor pentru mine: folosesc atunci reprezentări concrete... Am nevoie de ele pentru a avea o vedere simultană a tuturor elementelor raționamentului, pentru a le reuni, pentru a face din ele un tot"[2]. Apare limpede că în momentele sale de creație științifică J. Hadamard simte nevoia să recurgă la reprezentări mai concrete decît sunetele cuvintelor sau semnele matematice. Diferitele materializări ale gîndirii sînt suficiente numai atîta vreme cît se parcurg drumuri deja cunoscute în ansamblul lor. Intuiția genială cu care se încheie

[1] R. Blanché, *op. cit.*, p. 76.
[2] În „Rev. philos", 1962, nr. 2, p. 275.

marile inducţii presupune o profundă unitate dialectică între sensibilitate şi raţiune. Această sarcină specific umană nu poate fi trecută maşinilor. Ele pot prelua numai operaţiile asupra pieselor sensibile utilizate de gîndire în activitatea ei.

„Orice demonstraţie într-o limbă formalizată — scrie E. W. Beth — rezultă din aplicarea unui anumit număr de *reguli de deducţie*, a căror enunţare constituie unul dintre demersurile esenţiale în construirea unei limbi formalizate. Aceste reguli au un caracter formal, adică ele se enunţă cu ajutorul unor noţiuni pur «tipografice», fără nici o intervenţie a interpretării simbolurilor“[1]. Şi pentru ca să nu existe nici un dubiu cu privire la ceea ce înţelege el prin „caracter formal“ şi „noţiuni pur tipografice“, E. W. Beth trage concluzia următoare: „Există deci o anumită corespondenţă între o demonstraţie într-o limbă formalizată şi o partidă de şah“[2].

Cu alte cuvinte, logica matematică este prezentată ca un sistem arbitrar de reguli convenţionale privind operarea coerentă cu nişte „forme“ sensibile şi nu ca o ştiinţă teoretică menită să cerceteze formele logice în care se structurează corect, conform unor legi necesare, reflectarea unor raporturi de generalitate extremă.

[1] E. W. Beth, *Les rapports entre langues formalisées et langue naturelle*, în „La philosophie analytique“, p. 251.
[2] *Ibidem.*

Tendința de a reduce logica la calcul i-a făcut pe unii să creadă că, într-adevăr, n-a mai rămas din logică decît o tehnică operațională. „Logica formală — constată A. Moles — nu mai este o *artă* de a raționa just, adică de a stăpîni meandrele gîndirii; ea este o tehnică operațională și valorificarea ei cantitativă se însoțește de o depreciere în ierarhia valorilor spirituale. Pe scurt, cu cît este mai practicată, cu atît este mai puțin de neatins și cu atît mai puțin inspiră ea respect“[1].

Maurice Gex are dreptate că nu se lasă amăgit de aparențe și atrage atenția că „întrebuințarea simbolurilor, departe de a suprima funcționarea gîndirii, dimpotrivă o susține“[2]. Matematica, ajunsă astăzi la un nivel de abstracție atît de înalt încît s-a transformat în contrariul ei, adică într-o mînuire concretă a unor simboluri sensibile, este derutantă din punctul de vedere al cunoașterii numai „dacă pierde din vedere că ignorarea conținutului, cu toate că e foarte importantă, nu este decît un mijloc necesar al științei moderne“[3].

Matematica este necesară deoarece cunoașterea *exactă* a calității presupune cunoașterea *precisă* a cantității, dar e insuficientă deoarece realitatea are

[1] A. Moles, *Machinisme et philosophie*, în „Rev. philos.“, 1962, nr. 2, p. 258.

[2] Maurice Gex, *Logique formelle*, Lausanne, 1956, p. 8.

[3] Jiri Zeman, *Conception materialiste et conception idealiste de la notion d'information*, în „Recherches internationales“, 1962, nr. 29, p. 104.

și *însușiri care nu sînt susceptibile de mai mult sau mai puțin.*

Dialectica trecerii de la calculul *manual* la calculul *logico-matematic* și de la acesta la calculul automat este dialectica procesului de cunoaștere și de stăpînire a aspectului cantitativ al lucrurilor.

„Progresul științific — scrie Axel Berg — nu este posibil decît printr-o justă combinare a aprecierii calitative și a examenului cantitativ al fenomenelor și proceselor"[1]. Împotrivindu-se supraaprecierii metodelor matematice, Axel Berg îi previne astfel pe panmatematiști: „Este fără îndoială un mare progres de a putea aplica formule matematice identice unor procese calitativ diferite. Pe de altă parte, toți fizicienii materialiști știu bine că nu trebuie să se uite diferențele calitative dintre fenomenele exprimate prin ecuații identice"[2]. Insistînd asupra originii sociale a deosebirii calitative dintre „mașinile de gîndit" și gîndirea umană, Axel Berg își exprimă convingerea, profund justă, că mașinile vor începe să gîndească numai dacă vor ajunge să muncească și să vorbească. Însă, deoarece „nu va exista niciodată societate de mașini"[3], creierul uman va fi veșnic superior celui electronic.

[1] Axel Berg, *Mecanismes, direction automatique, cybernétique*, în Rech. intern.", 1962, nr. 29, p. 29.
[2] *Ibidem*,
[3] *Ibidem*, p. 25.

Matematica și logica matematică scot în evidență egalitățile cantitative ale proceselor fizice, biologice și sociale dînd astfel posibilitatea oamenilor să extindă aplicarea mașinilor de calcul.

Calitatea este efectul cantității, iar cantitatea este cauza calității. Apariția unor noi însușiri calitative este determinată de transformarea unor dimensiuni cantitative. Știință înseamnă cunoașterea calității prin intermediul cunoașterii cantității, pătrunderea cunoașterii de la efect la cauză. Trecerea cunoașterii de la constatarea însușirilor individuale ale calității la dezvăluirea însușirilor ei esențiale trebuie să parcurgă neapărat etapa măsurării riguroase a dimensiunilor ei cantitative. Or, pentru aceasta, instrumentul logico-matematic este indispensabil științei. Ceea ce se impune astăzi nu mai este, ca la începutul secolului nostru, pledoaria pentru valabilitatea calculului logico-matematic, ci rezistența față de supraestimarea logicii matematice în detrimentul logicii esențelor. Trebuie permanent să se țină seamă că „prin ceea ce se notează cu simbolurile *X* și *Y* în formulele implicației, disjuncției și conjuncției nu trebuie să înțelegem determinări calitative sau logice, ci fenomene ale realității luate sub aspectul determinărilor cantitative“[1], după cum precizează și I. I. Ciupahin. De vreme ce legile corectitudinii gîndirii sînt aceleași fie că ne referim la unitatea dintre

[1] I. I. Ciupahin, *Teoria noțiunii și logica matematică*, în „Analele rom.-sov.“, seria Filozofie, 1962, nr. 3, p. 93.

esență și fenomen, fie că vizăm raporturile dintre parte și întreg, silogismul poate fi oricînd transformat într-un calcul efectuabil și de către mașină. „Dar — arată I. I. Ciupahin — procesul silogistic poate fi transformat într-un calcul al predicatelor, ce se poate efectua și cu ajutorul mașinii, numai datorită faptului că silogismul, care reprezintă o corelație dintre singular, particular și universal, se transformă într-un proces de operare cu formule ce simbolizează mulțimii“[1].

Într-adevăr, în vreme ce forma logică „*S* — *P*“ structurează reflectarea faptului de extremă generalitate că toate lucrurile care aparțin *genului S* posedă *însușirea generală P*, forma logică „*f* (*x*)“ structurează reflectarea faptului, tot de extremă generalitate, că totalitatea lucrurilor care au însușirea *x* este mai mică decît totalitatea lucrurilor care au însușirea *f*. În vreme ce logica esențelor este preponderent comprehensivă, cea matematică este preponderent extensivă. Orice interpretare comprehensivă a calculului rămîne inoperantă. Într-un calcul interesează doar cantitativul. Orice referire la calitate rămîne exterioară calculului. Drumul cunoașterii de la comprehensiunea vagă a calității lucrurilor la una riguros științifică implică în mod necesar folosirea logicii extensive. La o idee apropiată ajunge și L. O. Reznikov cînd afirmă că „dezvoltarea gîndirii științifice înaintează de la cunoașterea compre-

[1] I. I. Ciupahin, *loc. cit.*, p. 101.

hensivă la un sistem de semne formale și, înapoi, de la sistemele de semne formale la cunoașterea comprehensivă, pe un fundament nou, superior (în conformitate cu legea negării negației)"[1].

Unitatea dialectică dintre extensiune și comprehensiune se manifestă și prin faptul că dispozitivele tehnice ale unei mașini de gîndit nu devin idei decît pentru o gîndire umană care le interpretează ca atare. „În dispozitivele tehnice — scrie V. S. Tiuhtin — funcția informațională a semnalelor este interpretată de către om, intră în relație cu omul care creează și utilizează aceste dispozitive. Fără legătura lor cu omul, aceste semnale sînt doar procese fizice dintr-un sistem cu o organizare determinată"[2].

Desigur că operarea cu modele este superioară operării cu lucruri. Spre deosebire de acțiunile directe asupra lucrurilor, utilizarea modelelor permite deja anticiparea unor acțiuni viitoare. „Această reversibilitate a timpului în planul acțiunilor posibile caracterizează planul ideal al acțiunilor, pe cînd acțiunile materiale cu lucruri sînt subordonate proprietății de ireversibilitate a timpului"[3].

Funcționînd cu materializări ale gîndirii, mașinile cibernetice pot mai mult[4]. Între limitele operațiilor

[1] L. O. Reznikov, *Despre rolul semnelor în procesul cunoașterii*, în „Vopr. filoz.", 1961, nr. 8, p. 151.

[2] V. S. Tiuhtin, *Despre esența reflectării*, în „Vopr. filoz.", nr. 5, 1962, p. 75.

[3] *Ibidem*, p. 73.

[4] O mașină este „cibernetică" dacă *intrarea* ei este mereu informată de ceea ce se întîmplă la *ieșirea* ei.

de analiză și sinteză, ele pot materializa puterea previzională a gîndirii, mereu alimentată de inducție. Însă puterea de a privi în viitor nu aparține mașinii; este o proprietate a gîndirii umane și un rezultat al inducției. „Aparatele cibernetice — scrie Arnost Kolman — pot să prezinte analogii cantitative și structurale cu anumite aspecte ale proceselor psihice: atenția, memoria, deducția logică etc., să le imite, să le reproducă"[1]. Dar ele, ca atare, nu pot face nici inducții și nici deducții. „Teoria informației se străduiește să exprime informația în mod cantitativ cu ajutorul a ceea ce se numește cantitatea de informație transmisă"[2].

Împotriva reducerii întregii logici la un calcul operațional au început să se ridice glasuri și din rîndurile filozofilor pozitiviști. H. B. Curry distinge o logică ce se ocupă de natura raționamentelor și o logică alcătuită din mai multe sisteme formale; pe prima o socotește ca aparținînd filozofiei, iar pe a doua matematicii[3].

Socotind logica drept o disciplină filozofică, iar calculul simbolic drept o ramură a matematicii, logicianul american face o distincție deosebit de prețioasă și de actuală.

Într-adevăr, calculul cu simboluri nu e logică, ci matematică. El devine însă logică de îndată ce este

[1] Arnost Kolman, *Questions philosophiques et sociales*, în „Rech. intern.", 1962, nr. 29, p. 77.
[2] Jiri Zeman, *loc. cit.*, p. 100.
[3] Vezi, H. B. Curry, *op. cit.*, cap. XII.

privit ca un sistem de forme logice în care este structurată cunoașterea unor raporturi de extremă generalitate din lumea lucrurilor. Logica este deci o disciplină filozofică. Ea studiază structura formală a gîndirii în funcție de conținutul ei de cunoaștere. Sistemul de reguli care asigură operarea coerentă cu semnele sensibile prin care se materializează formele logice ale gîndirii nu este logică, ci matematică, vizînd cantitativul pur. În măsura în care este pur simbolică, logica încetează să mai fie logică și se transformă în matematică. Logica matematică nu este însă o teorie a formelor gîndirii.

Chaïm Perelman constată și el că în accepția *modernă* „logica devine o disciplină care încetează de a mai fi filozofică și capătă statutul respectabil al unei științe riguroase, care studiază structura unor sisteme logistice sau a unor calcule neinterpretate“[1].

Împotriva tuturor acelora care, impresionați de răsunătoarele succese ale logicii matematice și ale ciberneticii, consideră logica „tradițională“ ca pe o piesă de muzeu, cităm părerea despre „noutăți“ a unui mare savant contemporan. „Progresul nostru — scrie J. R. Oppenheimer — este plăpînd; el lasă intact un univers imens și îl presupune admis. Este una dintre pricinile pentru care orice descoperire, fie ea cea mai stranie și cea mai importantă, nu ne îndreptățește și nici nu ne constrînge să reclă-

[1] Ch. Perelman, *Justice et Raison*, p. 220.

dim în pripă edificiul spiritului. Iată ceea ce explică, în parte, că, în ciuda tuturor revoluțiilor sale, știința este conservatoare"[1].

Fără filozofie, întreaga știință ar fi absorbită de tehnică, iar omul s-ar deosebi de animal doar printr-o mai mare putere de *percepție* și de *manipulare* a obiectelor fizice.

Lenin ne-a avertizat încă de mult că împotriva oricărei simbolistici „trebuie spus că ea este uneori «un mijloc comod de a te dispensa de necesitatea de a sesiza, de a arăta, de a justifica *determinările conceptelor*» *(Begriffsbestimmungen)*. Or, tocmai aceasta este sarcina filozofiei"[2].

[1] J. R. Oppenheimer, *La science et le bon sens*, Gallimard, Paris, 1955, p. 76.
[2] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, p. 109.

IV.

Traiectoria cunoaşterii ştiinţifice

Reflectarea este un fenomen obișnuit în natură. Orice lucru reflectă înrîurirea celorlalte lucruri asupra lui. Nisipul reflectă pașii trecătorilor care calcă pe el; copacul reflectă trăsnetul care a căzut asupra lui; undele electromagnetice reflectă sunetele etc. Acționînd unele asupra altora, lucrurile lasă urme și orice urmă este un fel de reflectare. Altfel n-ar exista nici o schimbare în natura fără viață. Însă lucrurile lipsite de viață nu pot reflecta decît trecutul și prezentul. În natura nevie, reflectarea este neanticipativă. Reflectarea începe să fie anticipativă abia la nivelul materiei vii.

Spre deosebire de lucrurile lipsite de viață, care se uzează necontenit sub acțiunea celorlalte lucruri, animalele se adaptează la mediul lor înconjurător, și, asimilîndu-l, se dezvoltă. În vreme ce lucrurile nu pot reflecta decît trecutul și prezentul, animalele sînt nevoite să reflecte și viitorul. Adaptarea implică reflectarea anticipativă a mediului ambiant.

Posibilitatea animalelor de a reflecta anticipat evenimentele care se succed în mediul lor înconjurător este dată de faptul că fenomenele la care se adaptează ele au însușiri asemănătoare și deci repetabile. Dar, neputînd viza decît însușirile asemănătoare ale

lucrurilor și proceselor, reflectarea animală nu poate anticipa decît un viitor nemijlocit legat de prezent. Pentru animale, timpul nu este altceva decît o prelungire directă a actelor lor, după cum spațiul nu este pentru ele decît o prelungire directă a corpului lor. „Pasărea — observă și Jules Lachelier — nu-și construiește decît cuibul său, care este un soi de prelungire a propriului său corp; omul schimbă fața pămîntului și fabrică în folosul său corpuri asemănătoare cu al său, pe care le însuflețește cu un fel de viață împrumutată și artificială. Dar ceea ce e și mai remarcabil este că ideile sale nu se raportează toate la conservarea sa..."[1]. Cu ajutorul comparațiilor, animalele pot reflecta asemănările repetabile ale fenomenelor, iar cu ajutorul analizei și sintezei ele pot reflecta legăturile dintre părțile componente ale unui întreg, ceea ce le permite amînarea reacției și anticiparea unor acțiuni mai complexe.

1. Practică și anticipare

Numai gîndirea umană este capabilă de o reflectare anticipativă care să poată cuprinde spațiotemporalitatea lumii în infinitatea ei. Numai omul este în stare să pătrundă dincolo de însușirile asemănătoare și să reflecte esența lucrurilor, deoarece numai el dispune de singurul instrument cu ajutorul că-

[1] Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction*, Alcan, Paris, 1907, p. 98.

ruia se poate străbate învelișul însușirilor individuale: *limbajul*. Numai cu ajutorul limbajului se poate face abstracție de însușirile individuale pentru a se obține astfel reflectarea însușirilor generale. Întrebuințînd *aceleași* cuvinte ori de cîte ori aveau de-a face cu lucruri asemănătoare, de *același* gen, oamenii au izbutit să facă abstracție de însușirile individuale și să fixeze reflectarea însușirilor generale în forme logice. Însușirile generale nu sînt accesibile decît gîndirii logice, care se formează în și prin limbaj, în cadrul societății umane.

Fiind singura ființă cuvîntătoare, omul este și singura ființă capabilă să reflecte generalul din lucrurile și din procesele individuale. Generalul este însă dimensiunea spațială a esențialului: esența există *oriunde* se află un lucru care o fenomenalizează. Pe de altă parte, iterația este dimensiunea temporală a esențialului: esența există *oricînd* se ivește un lucru care o fenomenalizează. General înseamnă *pretutindeni*, iar iterativ înseamnă *totdeauna*. Reflectînd generalul, gîndirea umană reflectă și iterativul. De aceea omul este în stare de o reflectare anticipativă nelimitată. Gîndirea umană nu are limite în ceea ce privește reflectarea anticipativă a realității. Ea are posibilitatea de a anticipa în microintervale de timp un lanț nesfîrșit de evenimente.

Ceea ce asigură gîndirii umane posibilitatea nelimitată de a anticipa este caracterul ei logic. Structurînd reflectarea celor mai generale și esențiale

însuşiri şi raporturi din realitate, formele logice ale gîndirii umane vizează atît infinitul spaţial, cît şi cel temporal. Extrema generalitate, care dă iluzia aspaţialităţii, este totodată şi extremă iterativitate, care dă iluzia atemporalităţii. La infinit, spaţiul apare ca aspaţialitate, iar timpul ca atemporalitate. Eternitatea nu este atemporalitate, ci extremă iterativitate. De la înălţimea formelor logice, forţa anticipativă a gîndirii umane nu mai cunoaşte limite. Prin identificarea esenţei lucrurilor, cunoaşterea umană sare de la oglindirea realului finit la reflectarea posibilului infinit. Cu ajutorul formelor logice, cunoaşterea umană săvîrşeşte saltul calitativ de la anticiparea viitorului imediat la anticiparea viitorului infinit, de la anticiparea biologică la cea socială.

Animalele nu pot depăşi oglindirea însuşirilor individuale asemănătoare, deoarece nu sînt fiinţe sociale, nu vorbesc, nu gîndesc şi nu muncesc. Identitatea relativ stabilă a diferitelor lucruri de acelaşi gen nu este reflectabilă decît prin identitatea relativ stabilă a cuvintelor. Animalele sînt covîrşite de informaţiile nenumărate cu care natura le bombardează fără încetare. Ele nu pot beneficia de răgazul pe care oamenii reuşesc să-l obţină prin retragerea din faţa naturii şi poposirea pe stabilitatea relativă a cuvintelor.

Prin conţinutul lor gnoseologic, formele logice reflectă însuşiri şi raporturi de extremă generalitate

din realitate, dar ele nu se pot constitui decît cu ajutorul limbajului, la nivelul societăţii umane.

Dacă este adevărat că limbajul este acela care a permis oamenilor să depăşească reflectarea biologică şi să înceapă să gîndească, atunci este tot atît de adevărat că orice instrument care permite extinderea comunicării dintre oameni marchează încă un progres calitativ al gîndirii. Are profundă dreptate Jean-Jacques Goblot cînd afirmă că „instrumentul intelectual care face accesibil (tehnic cel puţin) exerciţiul intelectului unui număr mai mare (de oameni) înseamnă în acelaşi timp un progres *calitativ* al gîndirii: gîndirea devine cu atît mai aptă să sesizeze universalul cu cît se universalizează, dacă se poate spune, în *extensiune*"[1]. Henri Wallon subliniase şi el că deosebirea fundamentală dintre animale şi oameni constă în faptul că în vreme ce animalele, neavînd limbaj, reflectă numai particularul şi nu-şi comunică între ele experienţele individuale, oamenii, avînd limbaj, reflectă şi generalul, comunicîndu-şi unii altora succesele dobîndite. „Există — scrie el — şi o inteligenţă practică, care se observă deja la animal, dar se exercită, în funcţie de nevoi, asupra situaţiei actuale, căreia îi exploatează posibilităţile cu mai multă sau mai puţină ingeniozitate, cu mai multe sau mai puţine ocoluri şi complicaţii. Expe-

[1] Jean-Jacques Goblot, *L'évènement de la pensée rationelle et le „miracle grec"*, în „La Pensée", 1962, nr. 104, p. 95.

rienţa poate s-o îmbogăţească cu procedee care au reuşit în trecut. Dar ea nu ştie niciodată să depăşească cazurile particulare şi descoperirile sale rămîn personale, nu sînt transmisibile de la individ la individ"[1].

Fiind lipsite de limbaj, animalele nu pot depăşi reflectarea nemijlocită a individualului, finitului, imediatului; reflectarea identităţii diferitelor lucruri de acelaşi gen nu este necesară adaptării la mediu a animalelor. Pentru adaptarea lor la mediu, animalelor le este suficientă reflectarea însuşirilor individuale *asemănătoare*, prin care doar se manifestă identitatea diferitelor lucruri de acelaşi gen. „Dacă unul şi acelaşi lucru — arată M. V. Popovici — îi apare animalului în situaţii diferite, el nu este capabil să identifice lucrul cu el însuşi, deoarece nu percepe lucrul, ci *situaţia cu sensul ei biologic*"[2].

S-ar putea susţine şi chiar s-a susţinut că, deoarece lucrurile la care se adaptează animalele sînt şi individuale şi generale, animalele, pentru a supravieţui, nu pot să nu reflecte atît generalul, cît şi individualul. Este adevărat că susţinătorii acestei teze acceptă faptul că animalele reflectă unitatea dialectică dintre individual şi general într-un mod global, nediferenţiat, şi în nici un caz aşa cum o reflectă omul, adică în mod conceptual. „Riguros vorbind,

[1] H. Wallon, *La mentalité primitive et la raison*, în „Rev. philos.", 1957, nr. 4, p. 465.

[2] M. V. Popovici, *Aspectul filozofic al problemei semnificaţiei şi a sensului*, în „Vopr. filoz.", 1962, nr. 12, p. 49.

generalizarea și nediferențierea nu reprezintă oare în esență unul și același lucru la nivelul primului sistem de semnalizare?"[1], se întreabă B. F. Porșnev.

Numai că primul sistem de semnalizare nu oglindește nici măcar nediferențiat unitatea dintre individual și general. Sensibilitatea nu poate oglindi decît manifestarea individuală a generalului. Generalul nu este sensibil, ci doar inteligibil. Dacă B. F. Porșnev și cei care au aceeași părere ar avea dreptate, atunci ar trebui să se admită că și o oglindă obișnuită reflectă nediferențiat însușirile individuale și generale din care este constituit obiectul așezat în fața ei. Este necesar să nu se mai confunde *existența obiectivă* a generalului în lucrurile la care se adaptează animalul cu *reflectarea subiectivă* a generalului de către animal în procesul adaptării lui la mediu. Această confuzie apare și în modul în care G. S. Kostiuk înțelege adaptarea la mediu a maimuțelor. „Reflectarea esențialului — scrie el — se formează prin reacțiile de orientare și de tatonare ale maimuțelor"[2].

Reflectarea esențialului este însă o cerință a practicii sociale și de aceea societatea a și creat instrumentul necesar reflectării esențialului: limbajul. Nu adaptarea biologică la mediu, ci transformarea so-

[1] B. F. Porșnev, *Probleme limitrofe ale științelor*, în „Vopr. filoz.", 1962, nr. 5, p. 138.
[2] G. S. Kostiuk, *Problemele psihologiei gîndirii*, în *Psihologia în U.R.S.S.*, Editura Științifică, București, 1963, p. 227.

cială a mediului are nevoie de reflectarea generalului și a iterativului. Altfel ar fi imposibilă atît organizarea muncii în colectiv, cît și prevederea rezultatelor ei. Viața socială nu se poate desfășura fără reflectarea generalului, deoarece omul nu se adaptează la mediu, ci îl modifică potrivit nevoilor umane. Și nu poți supune individualul în practică dacă în teorie nu te supui generalului care se manifestă prin el. De aceea este omul o ființă generică. Animalul nu este o ființă generică. „Activitatea vitală conștientă distinge direct omul de activitatea vitală a animalului. Tocmai prin aceasta, și numai prin aceasta, este el o ființă generică"[1], scrie K. Marx. Încercînd să explice accepția pe care o dă Marx conceptului de „ființă generică" Emile Bottigelli notează: „A spune că omul este o ființă generică înseamnă a spune că omul se ridică deasupra individualității sale subiective, că recunoaște în el universalul obiectiv și se depășește ca ființă finită"[2] În ceea ce mă privește, înțeleg prin „ființă generică" ființa în stare să cunoască generalul și, în virtutea acestui fapt, să poată genera lucruri noi de același gen sau chiar genuri noi de lucruri.

Practica socială prin care oamenii făuresc noi lucruri de același gen și genuri noi de lucruri presupune reflectarea anticipativă nelimitată, iar re-

[1] K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Ed. Soc., Paris, 1962 p. 63.
[2] E. Bottigelli, *op. cit.*, p. 61.

flectarea anticipativă nelimitată înseamnă cucerirea dimensiunii infinite a viitorului. Prin reflectarea anticipativă nelimitată a realității, omul cunoaște viitorul, iar viitorul participă la practica prezentului.

Practica umană nu se poate desfășura, așadar, fără înțelegerea dimensiunii temporale a realității. Și fiindcă „nici nu se vede și nici nu se percepe vreodată timpul ca atare, deoarece, contrar spațiului sau vitezei, el nu cade sub simțuri“[1], ideea de timp s-a format mult mai tîrziu, marcînd maturizarea practicii sociale. Că timpul este nemijlocit legat de practică o dovedesc și experimentele lui Jean Piaget și ale școlii sale. „Timpul este — scrie el — o coordonare a mișcărilor: sensul lui de orientare n-ar putea fi deci definit decît în funcție de conexiuni cauzale, deoarece cauzele sînt în mod necesar anterioare efectelor“[2]. Din experimentele ontogenetice ale lui Jean Piaget și ale elevilor săi reiese că societatea umană nu s-a desprins definitiv de turma antropoidelor decît în momentul în care a izbutit să depășească reflectarea nemijlocită a prezentului și a viitorului imediat. „A înțelege timpul — conchide J. Piaget — înseamnă a te elibera de prezent . . . A înțelege timpul înseamnă deci a transcende spațiul printr-un efort mobil, înseamnă în mod esențial a face un act de reversibilitate. A urmări timpul numai după cursul

[1] Jean Piaget, *Le devéloppement de la notion de temps chez l'enfant*, P.U.F., 1946, p. 285.
[2] *Ibidem*, p. 297.

ireversibil al evenimentelor nu înseamnă a-l înțelege, ci a-l trăi fără a deveni conștient de el. A-l cunoaște înseamnă, dimpotrivă, a-l sui și a-l coborî mereu, depășind fără încetare mersul real al evenimentelor"[1].

Într-adevăr, pentru ca practica să fie eficientă, gîndirea trebuie să coboare de la efect la cauză și să se urce de la cauză la efect, trebuie să înainteze din prezent spre viitor și să se înapoieze din viitor în prezent și așa mai departe.

În concluzie, reflectarea este oglindirea particularităților unui sistem cu ajutorul particularităților unui alt sistem: structura electromagnetică a unei benzi de magnetofon reflectă structura fonetică a vorbirii umane; structura logică a unui concept reflectă structura ontică a oricărui obiect: unitatea dintre individual și general.

Posibilitatea reflectării dovedește că materia este omogenă, iar nenumăratele ei moduri de existență sînt diverse forme de manifestare ale aceleiași materii. Izomorfismul dintre sistemul reflectat și sistemul care reflectă este determinat, în ultimă instanță, de omogenitatea materiei în ansamblul ei.

Spre deosebire de materia nevie, care reflectă neanticipativ, materia vie reflectă anticipativ. Însă, în vreme ce omul — ca ființă socială — este capabil

[1] Jean Piaget, *op. cit.*, pp. 274—275.

de o reflectare anticipativă nelimitată, celelalte ființe vii nu pot depăși reflectarea unui viitor imediat.

Practica socială este imposibilă fără o reflectare anticipativă nelimitată.

2. Saltul de la ipoteză la teză

La om, reflectarea anticipativă se cristalizează, în primul rînd, sub formă de ipoteză.

În practica socială, oamenii vin în contact cu nenumărate lucruri și procese din natură, care acționează într-un fel sau altul asupra lor. Unele dintre aceste înrîuriri le sînt favorabile, altele le sînt vătămătoare. Pe primele încearcă să le folosească, de celelalte se străduiesc să se ferească. Însă intervenția în mersul lucrurilor este imposibilă fără cunoașterea lor. A acționa asupra lucrurilor fără cunoașterea lor înseamnă a te angaja neînarmat în lupta cu natura, înseamnă a începe o luptă între două forțe profund inegale, înseamnă a renunța la singurul avantaj pe care îl are omul în fața naturii: cunoașterea.

Dar pentru cunoașterea lucrurilor nu este suficientă constatarea fenomenelor și a efectelor lor. Cunoașterea esențelor și a cauzelor este indispensabilă. În procesul de cunoaștere a esențelor și a cauzelor, experiența este neapărat necesară, dar cu totul insuficientă. O dată cu experiența, procesul cunoașterii abia începe. Și înainte de a ajunge la reflec-

tarea esenţelor şi a cauzelor, el se opreşte, un timp mai mult sau mai puţin îndelungat, la nivelul ipotezei.

Cunoaşterea se ridică de la experienţă la ipoteză printr-o inducţie spontană, intuitivă. Inferenţele inductive prin care cunoaşterea umană saltă de la experienţă la ipoteză pot fi de mai multe feluri. Unele au structura unui mod neconcludent din cea de-a doua figură silogistică; altele capătă forma unui mod neconcludent din cea de-a treia figură silogistică; sînt şi inferenţe inductive care se înfăţişează ca moduri neconcludente ale celor două figuri de silogism ipotetico-categoric sau de implicaţie; în sfîrşit, alături de inferenţele inductive mai pot duce la formularea unor ipoteze inducţiile nemijlocite, analogiile şi sintezele inductive.

Cercetătorul sovietic L. B. Bajenov crede că ipoteza ia naştere dintr-un raţionament care are următoarea structură:

$$\begin{array}{l} „X \text{ este } P \\ S \text{ este } P \\ \hline X \text{ este } S\text{“}^{1} \end{array}$$

Autorul descrie această schemă astfel: „Raţionamentul ipotezei constă în deducţia de la asemănarea predicatelor a două judecăţi la asemănarea subiecte-

[1] L. B. Bajenov, *Problemele fundamentale ale teoriei ipotezei*, Moscova, 1961, p. 36.

lor lor, sau, mai exact, în trecerea subiectului dintr-o judecată care are un anumit predicat în altă judecată care are un predicat asemănător şi un anumit subiect, deocamdată necunoscut. Acest subiect deocamdată necunoscut este înlocuit în mod ipotetic cu subiectul cunoscut al primei judecăţi"[1].

După părerea mea, autorul acestui text comite în acelaşi timp două erori: pe de o parte, confundă o inferenţă inductivă cu forma logică pe care o împrumută de la o deducţie, iar pe de altă parte confundă lipsa predicatului sau a legăturii dintr-o ipoteză cu lipsa subiectului.

Ambele greşeli reies şi din exemplul pe care îl dă puţin mai departe:

„— Orice obiect metalic prin care trece un curent electric se încălzeşte.

— Acest obiect metalic se încălzeşte.

— Deci este probabil că prin acest obiect metalic trece un curent electric"[2].

Este clar că ne aflăm aici în faţa unui mod neconcludent al figurii a doua a silogismului simplu categoric, deoarece ambele premise sînt afirmative şi, prin urmare, termenul mediu nu este distribuit în nici una dintre ele. De aceea avem de-a face nu cu o deducţie, de vreme ce concluzia nu decurge cu

[1] L. B. Bajenov, *op. cit.*, p. 35.
[2] *Ibidem*, p. 37.

necesitate din premisele ei, ci cu o inducție, deoarece adevărul concluziei așteaptă confirmarea din partea experimentului. Că inducția nu este raționament o dovedește și faptul că, îndată ce încearcă să structureze o inducție, orice formă logică își pierde necesitatea și rămîne numai probabilă. În momentul în care îmbracă o inducție, orice deducție devine un mod neconcludent al uneia dintre figurile silogistice. Contactul experimental cu realitatea rămîne în afara deducției. Spre deosebire de deducție, care se desfășoară independent de experiență, inducția include în ea în mod necesar momentul experimental. Inducția depășește limitele oricărei forme logice. Inducția nu încape într-o formă logică. Ea constă în saltul calitativ de la senzorial la logic.

De asemenea, autorul crede că ipoteza este o judecată al cărui subiect este probabil. După părerea lui, subiectul necunoscut din premisa minoră a raționamentului ipotezei devine, cu ajutorul premisei majore, un subiect probabil în concluzie. În realitate nu există propoziție fără subiect logic. Într-o propoziție interogativă obișnuită, de pildă, ceea ce poate lipsi este ori predicatul, ori legătura dintre subiect și predicat, dar niciodată subiectul, căci despre el este vorba.

Din întrebarea: „Cine este autorul romanului *Moromeții?*" nu subiectul lipsește, ci predicatul. Dovadă că ceea ce este nou în răspuns față de ceea ce con-

ţinea întrebarea este un predicat, nu un subiect: „Autorul romanului *Moromeţii* este Marin Preda!".

Chiar dacă formulăm răspunsul: „Marin Preda este autorul romanului *Moromeţii!*", predicatul logic rămîne acelaşi şi de aceea accentul stilistic cade pe el, pentru a semnala unde se află sporul de informaţie cerut de întrebare.

Expresia „autorul romanului *Moromeţii*" devine predicat logic numai în răspunsul la întrebarea: „Cine este Marin Preda?".

Dacă dintr-o întrebare obişnuită lipseşte predicatul, în teza unei ipoteze nu poate fi pusă sub semnul întrebării decît legătura, subiectul şi predicatul sau relatele fiind neapărat cunoscute. În schema de mai sus, subiectul este cunoscut: *X*; predicatul este de asemenea cunoscut: *S*. Ceea ce rămîne incert este dacă într-adevăr *X este (?) S*.

Nu mai e nevoie să insistăm asupra faptului că ceea ce este inductiv în schema inferenţei plauzibile stabilite de Pólya[1] nu se află în aşezarea concluziei imediat după premise, ci în faptul că numai confruntarea experimentală poate înlocui probabilitatea concluziei cu adevărul ei.

În aceeaşi situaţie se află şi schema inductivă care se înfăţişează sub forma unui mod neconcludent din figura a treia a silogismului simplu categoric, în

[1] Vezi George Pólya, *Matematica şi raţionamentele plauzibile*, vol. II, p. 9.

care termenul mediu nu este concept, ci o colecție incompletă:

$$\frac{\begin{array}{c} X, Y, Z \text{ etc. sînt } P \\ X, Y, Z \text{ etc. sînt } S \end{array}}{S \text{ este } P}$$

Fără îndoială că ipoteza se mai poate ivi și prin ceea ce s-ar putea numi o „inducție nemijlocită" de la adevărul unei particulare la adevărul universalei ei, adică, în cadrul pătratului logic, de la *I* la *A*.

Pornind de la părerea că „inducția nu există"[1], că „inferarea unor teorii din propoziții singulare verificate de experiență este inadmisibilă"[2], că ipotezele „nu derivă niciodată din judecăți singulare, dar pot fi contrazise de judecăți singulare"[3], Karl Popper consideră că singurul tip de inferență orientată în sens inductiv, dar rămînînd totuși deductivă, este *modus tollens*, în care se deduce din adevărul judecăților singulare falsitatea judecăților universale[4]. Modelul său inductiv ar fi următorul:

$$\frac{\begin{array}{l} \text{Dacă } A \text{ este } B, \text{ atunci } A' \text{ este } B' \\ \text{Însă } A' \text{ nu este } B' \end{array}}{\text{Deci } A \text{ nu este } B}$$

[1] Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Londra, 1959, p. 40.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 41.
[4] *Ibidem*.

După Popper, sensul unei propoziții nu este altceva decît însăși metoda ei de verificare, dar postulînd că o propoziție universală nu poate fi niciodată verificată empiric, dar poate fi oricînd dovedită ca falsă. „Cu alte cuvinte — scrie Popper —, nu pretind ca un sistem științific să poată fi considerat pozitiv o dată pentru totdeauna, dar pretind ca forma lui logică să se prezinte astfel încît să poată fi considerat, pe baza verificării empirice, negativ: trebuie să existe posibilitatea ca un sistem științific empiric să fie infirmat pe baza experienței“[1].

Este deosebit de semnificativă această atenție mărită la negativ, de altfel caracteristică multor filozofi burghezi contemporani. Pe Popper îl preocupă mai mult modul în care poate fi infirmată o ipoteză decît felul în care poate fi ea verificată. Faimosul principiu neopozitivist al „verificabilității“ se transformă în epistemologia lui K. Popper într-un principiu al „falsificabilității“.

După neopozitiviști, orice generalizare se încheie cu o stenogramă a cărei putere de anticipare este doar probabilă. De fapt, saltul inductiv de la oglindirea individualului și a particularului la reflectarea generalului și a universalului ajunge la formularea unei ipoteze care pretinde să anticipeze cu certitudine comportarea oricărui lucru de același gen și a oricărui efect determinat de aceeași cauză.

[1] Karl R. Popper, *op. cit.*, p. 41.

Ipoteza nu se limitează să înregistreze că acest lucru are această esență și că acest efect are această cauză, ci presupune că aceeași esență în aceleași condiții se va fenomenaliza în același fel și aceeași cauză în aceleași condiții va provoca același efect. Dînd naștere ipotezei, inducția deschide în fața cunoașterii umane nelimitata perspectivă a viitorului.

Nu trebuie întotdeauna să se aibă de a face cu multe fapte pentru a se elabora o ipoteză. Se pare că lui Newton i-a ajuns căderea unui singur măr pentru a-și forma ipoteza gravitației. Însă în istoria marilor ipoteze întîmplarea n-a fost niciodată mai mult decît o împrejurare favorabilă; hotărîtoare a fost pregătirea de specialitate a descoperitorului.

Dar prin ipoteză omul nu reușește încă să-și extindă stăpînirea asupra viitorului. Ipoteza nu înseamnă încă anticipare, ci deocamdată doar dorința de a anticipa. În mersul ascendent al cunoașterii, i p o-teza ocupă un loc inferior tezei; ea se află la un nivel mai jos decît teza; ea este o s u b-teză. Ipoteza este o întrebare privitoare la o teză sau, mai exact, o teză pusă sub semnul întrebării. În ipoteză, teza nu este deci pur și simplu „pusă", ci numai „presupusă". „Numim ipoteză — scria Ernst Mach — o explicație provizorie care are ca scop să facă să se înțeleagă mai ușor faptele, dar care deocamdată scapă probei prin fapte"[1]. Ipoteza este si-

[1] E r n s t M a c h, *La connaissance et l'erreur*, Flammarion, Paris, 1908, p. 240.

tuația, de o durată mai mare sau mai mică, în care rămîne o teză din momentul formării ei inductive și pînă în momentul verificării ei experimentale. Autorul unei recente lucrări de logică are o părere asemănătoare. „Ipoteza — scrie el — este enunțul unei afirmații sub rezerva unei verificări, ceea ce corespunde expresiei generale: acest enunț este presupus adevărat în așteptarea unei verificări ulterioare"[1].

Fără îndoială că ipoteza este și ea alcătuită din forme logice. „O ipoteză — scria René Boirel — apare totdeauna într-un cîmp de idei care nu este altceva decît rețeaua de principii și de teorii ale științei deja construite"[2]. Însă, deși conține elemente logice, ipoteza este în ansamblul ei o formă „infralogică". Ceea ce caracterizează o ipoteză nu sînt formele logice pe care le conține, ci tensiunea ei afectivă. Au dreptate Denis Huisman și André Vergez cînd afirmă că „inventatorul găsește în cultura epocii lui *elementele* creației sale. El găsește în tendințele sale, în pasiunile sale sau în nevoile colectivității căreia îi aparține *solicitările afective* care inspiră creațiile sale"[3].

Recunoscînd rolul important pe care îl joacă afectivitatea și imaginația în procesul de elaborare a ipo-

[1] Gilbert Beville, *La logique appliquée*, Paris, 1962, p. 25.
[2] René Boirel, *L'invention*, P.U.F., Paris, 1955, p. 78.
[3] D. Huisman și A. Vergez, *Nouveau précis de philosophie*, t. II, *La connaissance*, F. Nathan, Paris, 1962, p. 47.

tezelor, unii epistemologi pun la îndoială din această pricină obiectivitatea tezelor. Însă afectivitatea și fantezia care participă la formarea noțiunilor și a ipotezelor nu compromit în nici un fel conținutul cognitiv al conceptelor și al tezelor. Un mare număr de cuvinte au în jurul înțelesului lor conceptual o coloratură afectivă, care predispune favorabil sau defavorabil față de obiectele desemnate; dar această coloratură afectivă care a participat la formarea conceptului și care continuă să-l însoțească nu anulează sensul conceptual al cuvîntului, ci, dimpotrivă, îl presupune. Deși la eschimoși cîinele este un animal de tracțiune, la parși un animal sacru, la indieni un animal afurisit și în Occident un animal de vînătoare și de pază, cuvîntul „cîine" are peste tot același înțeles conceptual. Faptul că Norbert Wiener dorea să perfecționeze tirul tunurilor nu face ca cibernetica să fie o știință mai puțin valoroasă.

Înainte de a reflecta lumea așa cum este, omul de știință și-o imaginează. O descoperire este o invenție verificată. S-ar putea spune, pentru a sublinia caracterul creator al cunoașterii, că geniul construiește lumea așa cum este ea.

Însă cîtă vreme teza se află sub semnul întrebării, ea nu este încă o teză, ci o ipoteză. De aceea, spre deosebire de teză, ipoteza nu este o formă logică, ci una „sublogică". Ea este un *moment gnoseologic* în înaintarea cunoașterii spre *logic*. Orice formă logică are un caracter *tetic;* ipoteza nu are un carac-

ter tetic, ci *ipotetic;* deci ipoteza nu este o formă logică. De aceea ipoteza nu poate fi apreciată în lumina valorilor de adevăr și fals. Ea poate fi apreciată numai ca justă sau nejustă.

Interesele cercetătorului și imboldurile sale afective nu sînt nici ele arbitrare. Înainte de a se cristaliza în scopuri precise, determinismul social funcționează și prin intermediul afectivității. Pasiunea pe care o consumă savantul de-a lungul cercetării sale este determinată, în ultimă instanță, tot de nevoile colectivității din care face parte. Omul de știință își propune să rezolve ceea ce societatea în care trăiește poate realiza, chiar dacă soluțiile găsite de el nu pot fi înfăptuite imediat. El se străduiește să răspundă la problemele pe care i le pune epoca sa. Prin intermediul dorințelor lor personale, imaginația oamenilor de știință este permanent nutrită de necesități sociale.

Extrarațional nu înseamnă antirațional sau irațional, ci subrațional sau infrarațional.

Intuiția prin care ia naștere ipoteza nu se opune rațiunii, ci, dimpotrivă, o susține.

Intuiția este prezentată îndeobște ca o cunoaștere imediată, instantanee, irațională și inefabilă. Intuiționiștii o opun rațiunii pe care o suspectează de intenții pragmatice și de faptul că „dezvăluie" în lucruri ceea ce tot ea a introdus în ele. Ei susțin că nu se poate surprinde esența lumii dacă nu se

evită contribuția inoportună a rațiunii în actul cunoașterii.

Neizbutind să se elibereze de străvechea prejudecată filozofică potrivit căreia lumea și rațiunea sînt eterogene, adepții intuiției pretind că omul este menit să trăiască, nu să gîndească, că omul cunoaște lumea și se instalează în ea prin trăire și nu prin gîndire. Izbiți de *mișcarea absolută* a lucrurilor, ei nu mai văd *stabilitatea relativă* a lucrurilor în mișcare și se zbat să scape de conflictul dintre stabilitatea formelor raționale și dinamica lumii. În loc să caute soluția mai sus de intelectul stabilizant, în rațiunea dialectică, intuiționiștii o caută mai jos, în trăirea afectivă. Ei confundă tensiunea afectivă care participă la actul cunoașterii cu însăși cunoașterea. *Antipatia* față de eroare și *simpatia* față de adevăr, care îl mobilizează pe savant în decursul cercetărilor sale, nu sînt decît mijloace *secunde* ale cunoașterii; hotărîtoare rămîn percepțiile și formele logice ale gîndirii.

Însă conceptul de intuiție circulă în filozofie nu numai cu înțelesul acesta trăirist, promovat de reprezentanții „filozofiei vieții" și respins de materialismul dialectic, ci și cu alte înțelesuri, de data aceasta în mare măsură acceptabile.

Intuiția este în primul rînd oglinda *senzorială* a aspectului individual al lucrurilor. Acesta este înțelesul primar al noțiunii de intuiție.

Mult mai complex este însă sensul *inductiv* al in-

tuiției, intuiția ca salt calitativ de la perceperea senzorială a fenomenelor la înțelegerea rațională a esenței lor. Orice inducție este o intuiție, deoarece trecerea cunoașterii de la oglindirea unor lucruri individuale la reflectarea genului din care ele fac parte nu este un proces strict rațional, ci infrarațional, fulgerător și inefabil. Formulabil este doar rezultatul și se exprimă mai întîi prin faimosul *„Evrika!“* al lui Arhimede... Oricît de îndelungată este cercetarea și oricîte forme raționale participă la ea, inducția se înfăptuiește printr-o intuiție. Procesuală este *căutarea; găsirea* este instantanee. Saltul de la constatarea unui număr *finit* de fapte la descoperirea esenței pe care o are numărul *infinit* de fapte de același gen nu se poate realiza decît printr-o intuiție.

Intuiția poate să apară și în desfășurarea raționamentului. În acest caz, ea se ivește, grafic vorbind, pe linia care desparte și unește premisele unei deducții de concluzia ei. Mulți oameni de știință au povestit despre faptul că, după nenumărate încercări nereușite de a rezolva o anumită problemă, soluția le-a venit brusc, dintr-o dată, într-un mod neașteptat, într-o clipă în care nici nu se mai gîndeau la acea problemă. Ce s-a întîmplat? Schimbînd mereu pozițiile diverselor premise ale raționamentului, modificînd necontenit raporturile dintre ele, gîndirea a ajuns la un moment dat să le aranjeze astfel încît să permită țîșnirea fulgerătoare a con-

cluziei. O asemenea intuiţie poate lăsa impresia falsă că noile adevăruri sînt daruri ale unui har şi nu concluzii ale unor premise, că în spatele noilor adevăruri s-ar afla inspiraţia unor puteri supraomeneşti şi nu travaliul profund uman al gîndirii ştiinţifice. O asemenea intuiţie nu are nimic misterios; ea se produce prin scurtcircuitarea premiselor.

În sfîrşit, mai poate fi acceptată şi intuiţia prin care intrăm în posesiunea mintală a extremei generalităţi. Este vorba de intuiţia categorială sau filozofică, prin care cunoaşterea raţională trece de la reflectarea diferitelor grade de generalitate la reflectarea generalităţii extreme. Avem oare de-a face şi în această împrejurare cu o intuiţie? Desigur, de vreme ce trecerea de la diferitele grade de generalitate, care sînt în număr infinit, la generalitatea extremă, care nu mai are nici un gen superior, nu mai este graduală, ci se realizează printr-un salt. Este saltul generalizator şi sintetizator prin care apar sistemele filozofice.

Conceptul de intuiţie poate fi întîlnit în filozofie în patru accepţii principale: intuiţia iraţională, intuiţia senzorială, intuiţia inductivă şi intuiţia raţională, atît cea deductivă, cît şi cea filozofică. Trăsătura caracteristică a oricărei intuiţii constă în faptul că se produce brusc, printr-un salt, dar „salt“ nu înseamnă „iraţional“.

Materialismul dialectic contestă existenţa unei intuiţii iraţionale, dar nu neagă rolul important pe

care îl joacă în procesul cunoașterii științifice celelalte forme ale intuiției.

Ipoteza este alcătuită din două elemente componente: teza și interogația. Teza *afirmă* un predicat despre un subiect sau o relație despre relatele sale, iar interogația *presupune* adevărul acestei afirmații. În interiorul ipotezei, teza și interogația nu stau alături, ci se întrepătrund: interogația pătrunde în teză și se așază în locul copulei sau al relației, iar teza interzice interogației să înlocuiască predicatul sau una din relate, așa cum se poate întîmpla într-o întrebare obișnuită. O întrebare obișnuită este o propoziție în care predicatul gramatical există, dar predicatul logic poate lipsi, fiind înlocuit tocmai de semnul întrebării. Din întrebarea: „Cît e ceasul?“ nu lipsește predicatul gramatical, ci cel logic: „Ceasul e cît?“, sau mai precis: „Ceasul e?“. O dovedește și răspunsul care pune în locul semnului de întrebare predicatul cerut: „Ceasul e 12!“.

O întrebare obișnuită mai poate fi și o propoziție relațională în care semnul întrebării înlocuiește una dintre relatele judecății de relație implicate. „*X* este fiul cui?“. Răspuns: „*X* este fiul lui *Y*!“

Între o întrebare curentă și o ipoteză științifică există, fără îndoială, deosebiri esențiale. În vreme ce întrebările de toate zilele se sprijină pe judecăți particulare și contingente, ipotezele științifice se întemeiază pe judecăți universale și necesare. Întrebările de fiecare zi cer drept răspuns judecăți parti-

culare și contingente, pe cînd ipotezele științifice așteaptă verificarea unor judecăți universale și necesare. În timp ce judecățile pe care le cer întrebările obișnuite sînt simple *informații*, privitoare mai degrabă la trecut sau, cel mult, la un viitor apropiat, judecățile pe care le presupun ipotezele științifice sînt *explicații*, care anticipează viitorul în dimensiunea lui infinită. În sfîrșit, întrebările propriu-zise sînt îndeobște adresate *verbal* unei alte persoane, iar ipoteza este adresată *experimental realității* însăși. De aceea la primele răspund oamenii, la cealaltă realitatea.

Așadar, deosebirea esențială dintre întrebările elementare și ipotezele științifice nu este determinată de deosebirea dintre cele două grade de interogativitate, ci de deosebirea calitativă dintre cele două tipuri de teze implicate în ele. Nu există mai multe grade de interogativitate, dar există o deosebire calitativă între judecata pe care o vizează o întrebare obișnuită și judecata pe care o conține o ipoteză științifică.

Desigur că o întrebare oarecare poate așeza semnul interogației atît în locul predicatului, cît și în locul unei relate din judecata de care este legată, în vreme ce ipoteza nu poate să înlocuiască cu semnul întrebării decît copula sau relația din propria ei teză. Într-o ipoteză, întrebarea nu se poate referi decît la adevărul copulei presupuse între un subiect și un predicat, ambii cunoscuți, sau la adevărul relației

presupuse între cele două sau mai multe relate cunoscute. Însă această situație nu ne îndreptățește să deplasăm deosebirea de calitate dintre o simplă întrebare și o ipoteză de la teză la modalitatea interogației. Pentru distincția care ne preocupă, important este c e întrebăm, nu c u m întrebăm.

De aceea nu cred că are dreptate I. V. Mesaroșiu cînd scrie că „întrebarea care stă la baza ipotezei științifice se deosebește în mod esențial de întrebările simple, elementare"[1]. Deosebirea esențială nu se află între cele două moduri de a întreba, ci între cele două teze puse sub semnul întrebării.

Cei ce susțin că deosebirea dintre o întrebare și o ipoteză constă în modul în care se pune întrebarea vor să demonstreze că ipoteza este o formă logică cu un conținut reflectoriu. În realitate, ipoteza nu este încă o formă logică și, în consecință, ea nu reflectă, ci *speră* că reflectă.

Cînd a scris că „trebuie să se iasă din fapt și nu se iese din el decît prin ipoteză, adică prin sentiment"[2], Claude Bernard și-a dat seama că ipoteza nu este chiar o formă logică, ci una „infralogică", legată încă în mod nemijlocit de sensibilitate și, mai ales, de latura afectivă a sensibilității. „Omul — scrie el — începe întotdeauna prin a face o ipoteză, care nu este decît expresia sentimentului său,

[1] I. V. Mesaroșiu, *Rolul ipotezei în cunoașterea științifică*, în „Korunk", 1963, nr. 8, p. 1 100.

[2] Claude Bernard, *Le cahier rouge*, Gallimard, Paris, 1942, p. 137.

apoi el raționează asupra ei"[1]. Claude Bernard întrezărește și faptul că ipoteza este produsul inducției însuflețite de speranță și faptul că raționamentul deduce din ea toate consecințele ei logice pentru a le putea supune experienței. „Cînd este vorba de căutarea adevărului cu ajutorul acestei metode, sentimentul are totdeauna inițiativa, el dînd naștere ideii *apriorice* sau intuiției; rațiunea sau raționamentul dezvoltă apoi ideea, deducînd concluziile ei logice. Dar dacă sentimentul trebuie luminat de forul rațiunii, la rîndul ei rațiunea trebuie să fie călăuzită de experiență"[2].

Deși nu exprimă o formă logică, propozițiile interogative reprezintă un moment gnoseologic superior judecăților singulare, pe care le exprimă propozițiile imperative și indicative, provocate de experiența cotidiană. *Imperativul* este legat mai mult de reacția instinctivă, *indicativul* depinde mai cu seamă de inteligență, iar *interogativul* semnalează nașterea curiozității și a nevoii sociale de a comunica și de a colabora. „Din punctul de vedere al evoluției cel puțin ontogenetice, interogarea ar fi mai tardivă decît imperativul și indicativul"[3], remarcă Géza Révész.

Actul interogativ este mai dificil decît actul imperativ sau chiar indicativ. A întreba înseamnă a de-

[1] Claude Bernard, *op. cit.*, p. 136.
[2] Ibidem, *Introducere în studiul medicinii experimentale*, Editura Științifică, București, 1958, p. 93.
[3] G. Révész, *Origine et préhistoire du langage*, p. 12.

păşi prezentul imediat, a încerca aruncarea unei priviri în necunoscut, eventual în viitor. „Concepția potrivit căreia interogarea este esențialmente o producție lingvistică superioară celorlalte două funcțiuni — scrie G. Révész — se poate justifica arătîndu-se că anumiți bolnavi atinşi de tulburări ale gîndirii și ale limbajului pot răspunde la întrebări, dar nu le mai pot pune"[1].

Dacă o întrebare obișnuită reprezintă un progres în cunoaștere, cu atît mai mult reprezintă un progres al cunoașterii o ipoteză științifică. Faptul că ipoteza nu e o *formă* de cunoaștere, ci un *moment* al cunoașterii, nu micșorează rolul indispensabil pe care îl joacă ipoteza în cercetarea științifică. Nimeni nu poate căuta prin experiment decît ceea ce a și găsit prin ipoteză, deși se poate uneori găsi prin experiment ceea ce încă nu fusese găsit prin ipoteză.

Dar, nefiind o formă logică, o ipoteză nu poate fi nici adevărată, nici falsă. O ipoteză adevărată încetează să mai fie o ipoteză și se transformă în teză. O ipoteză falsă nu mai e nici ea o ipoteză, ci o fostă ipoteză. O ipoteză adevărată este deci mai mult decît o ipoteză, o ipoteză falsă este mai puțin decît o ipoteză. O ipoteză poate fi însă justă sau nejustă.

O ipoteză este justă numai dacă teza pe care o dorește adevărată este corect construită, adică nu contrazice nici legile corectitudinii gîndirii, nici le-

[1] G. Révész, *op. cit.*, p. 122.

gile fundamentale stabilite de știința respectivă și nici cazurile cunoscute pînă atunci.

Numai o ipoteză justă este verificabilă. Ipoteza a cărei teză contrazice legile corectitudinii gîndirii nu este verificabilă, deoarece contrazice implicit cele mai generale însușiri și raporturi din realitate, reflectate în conținutul cognitiv al legilor logice, și deci este din capul locului absurdă.

Așadar, adevărul conținutului de cunoaștere al formelor și legilor logice ca atare, considerate în „puritatea" lor, este relativ *aprioric*.

Nu înseamnă deci că în această problemă au dreptate și neopozitiviștii cu apriorismul lor convențional și fenomenologii cu apriorismul lor transcendental? În concepția neopozitiviștilor, legile logice sînt apriorice, fiindcă nu sînt nimic altceva decît niște reguli convenționale ale vorbirii, cu ajutorul căreia ne ordonăm și ne comunicăm reciproc experiențele noastre senzoriale. „Legile logicii — afirmă Louis Rougier — nu sînt legile cele mai generale ale firii: ele sînt reguli ale limbajului. Ele nu vizează faptele, ci se referă la ceea ce spunem despre ele. Tocmai din pricină că ele nu se ocupă de nici un obiect n-au a se teme de controlul experimental și pot pretinde la universalitate și la certitudine"[1].

Fenomenologii consideră că legile logice sînt aprio-

[1] Louis Rougier, *La métaphysique et le langage*, p. 182.

rice, deoarece aparțin eului transcendental. După părerea lui Edm. Husserl, „nimic nu pare mai evident decît acest fapt că legile „pur logice“, în ansamblul lor, sînt valabile *apriori*. Nu prin mijlocirea unei inducții, ci a unei evidențe apodictice își găsesc ele fundamentul și justificarea“[1]. De altfel, după părerea lui, orice lege precede faptele a căror lege este. „Dacă toate masele de gravitație ar fi nimicite, legea gravitației n-ar fi anulată prin aceasta; ea ar rămîne doar fără posibilitate de aplicare practică“[2].

Materialismul dialectic nu contestă caracterul relativ apriori al formelor și legilor logice, dar respinge apriorismul, de orice nuanță ar fi el, fiindcă absolutizează această aprioritate relativă. Din punctul de vedere al materialismului dialectic, apriori este adevărul conținutului cognitiv al formelor și legilor logice, dar nu fiindcă este independent de orice experiență, ci, dimpotrivă, fiindcă reflectă însușirile și raporturile reale de extremă generalitate. Acest adevăr de generalitate extremă este apriori nu prin independența lui față de experiența generală a umanității, ci prin independența lui față de fiecare experiment individual în parte.

Pentru un materialist dialectician deci, chiar și aprioritatea celor mai generale adevăruri este rela-

[1] Edmund Husserl, *Recherches logiques*, t. I, P.U.F., 1959, p. 67.
[2] *Ibidem*, pp. 161—162.

tivă, deoarece, în ultimă instanță, și ele au o origine inductivă.

Caracterul apriori al adevărurilor își restrînge sfera lui de valabilitate pe măsură ce se trece de la un adevăr mai general la un adevăr mai puțin general. Caracterul apriori al legii gravitației are o sferă de valabilitate considerabil mai mică decît caracterul apriori al legii unității și opoziției contrariilor.

De aceea, pentru a fi justă și deci verificabilă, ipoteza trebuie să respecte toate cele trei condiții, care nu sînt altceva decît cele trei tipuri fundamentale de adevăruri: extrem de general, general și particular. Sau, cu alte cuvinte, logic, special-științific și empiric.

Ipoteza este făcută pentru a fi depășită. Ea este numai un moment în mersul cunoașterii științifice. Ea devine premisa majoră a unui silogism a cărui concluzie este o judecată singulară ce urmează să fie confruntată experimental cu faptele.

Ipoteza pretinde că *orice A este B,* experiența ne informează că *acest lucru este A* și deci se poate presupune că și *acest A este B.* Dacă experimentul confirmă concluzia acestei deducții ipotetice și metodele experimentale ne ajută să descoperim caracterul necesar al legăturii dintre *A* și *B,* atunci, printr-o inducție, de data aceasta științifică, transformăm ipoteza în teză.

Dacă deducția ipotetică este de forma următoare:

Orice *A* este *B*
1, 2, 3 sînt *A*
―――――――――
1, 2, 3 sînt B?

atunci inducția științifică are și ea forma următoare:

1, 2, 3 sînt *B*
1, 2, 3 sînt A
―――――――――
Orice *A* este *B*

Desfășurîndu-se în sens invers decît deducția ipotetică, inducția științifică scoate teza de sub semnul întrebării și permite astfel apariția în procesul cunoașterii a unei deducții *tetice*, cu concluzii certe, a cărei formă logică ia naștere prin răsturnarea inducției științifice din care provine:

Orice *A* este *B*
―――――――――
1, 2, 3 sînt *A*
―――――――――
1, 2, 3 sînt *B*

Referindu-se la locul și la rolul pe care îl are deducția ipotetică în cercetarea științifică, Claude Bernard notează următoarele: „Metafizicianul, scolasticul și experimentatorul pornesc de la o idee *apriorică*. Deosebirea constă în faptul că scolasticul impune ideea sa ca pe un adevăr absolut, pe care el l-a descoperit, din care deduce apoi toate consecințele numai cu ajutorul logicii. Dimpotrivă, mai modest,

experimentatorul își prezintă ideea sub forma unei întrebări, a unei interpretări anticipate și mai mult sau mai puțin probabile a naturii, deducînd logic din aceasta o serie de consecințe pe care le confruntă în fiecare clipă cu realitatea prin intermediul experienței"[1].

Epistemologia burgheză contemporană se înverșunează împotriva posibilității de a se trece printr-o inducție științifică de la ipoteză la teză, încercînd oprirea procesului de cunoaștere științifică la deducția ipotetică. Agitația care se face în jurul faimoaselor „sisteme ipotetico-deductive" nu are altă menire. Majoritatea epistemologilor burghezi de astăzi reduc procesul cunoașterii la un dialog continuu între nenumăratele procedee empirice de adunare a faptelor și nenumăratele sisteme ipotetico-deductive de ordonare a lor. Mai precis, este vorba de un dialog între cei doi poli ai cunoașterii umane: experiența și rațiunea. După părerea lor, acești doi poli care dialoghează sînt eterogeni și simetrici, deși conversația este deseori determinată în ultima vreme de către polul rațional. Considerînd că cei doi poli ai cunoașterii sînt eterogeni, empiriștii logici și fenomenologii înlătură cu totul inducția propriu-zisă din procesul cunoașterii. Dacă orice trecere de la experiență la rațiune este cu desăvîrșire imposibilă, atunci inducția, care constă tocmai în saltul de la

[1] Claude Bernard, *op. cit.*, pp. 91–92.

senzorial la logic, nu mai are ce căuta în procesul cunoașterii. Ei reduc inducția la o contabilizare a cazurilor singulare, cunoscute.

În epistemologia neopozitivistă, dialogul se desfășoară între o inducție care nu mai aspiră să atingă judecăți universale și o deducție care a renunțat să depășească nivelul ipoteticului. „Fizica inductivă — scrie Robert Blanché — ne prezintă un fel de cartezianism răsturnat, în care în locul evidenței intelectuale se află acum evidența sensibilă, care oferă pentru știință un punct de plecare absolut"[1]. Iar ceva mai departe susține că „pretinsele *apriori* trebuie să fie recunoscute ca obișnuințe contingente, determinate de scara la care se desfășoară experiența noastră zilnică și care încetează să fie adecvate cînd experiența ajunge să se întindă destul de departe în cele două direcții ale imensului și infimului"[2]. Așadar, între știință și filozofie s-ar consuma astfel un dialog epistemologic, în cadrul căruia filozofia reorganizează mereu noile experiențe ale științei într-unul din nenumăratele sisteme posibile.

Este adevărat că spre deosebire de deducție, care scoate totdeauna concluzii certe, inducția intuitivă scoate concluzii doar probabile. Concluziile inducției se dovedesc deseori a fi false. De aceea, probabil,

[1] Robert Blanché, *Sur les rapports présents de la physique et de la philosophie*, în „Les ét. philos." 1963, nr. 1, p. 22.
[2] *Ibidem*, p. 26.

nu se spune „deducere în eroare“, ci numai „inducere în eroare“. Numai inducția poate fi furnizoare de erori. De erorile deducției tot inducția este vinovată; o deducție eronată nu face altceva decît să înlănțuie corect din punct de vedere logic erorile pe care i le-a servit inducția.

Dar, pe de o parte, *inferioritatea logică* a inducției față de deducție să nu ne împiedice să vedem *superioritatea gnoseologică* a inducției față de deducție, iar pe de altă parte să nu uităm că nu există numai inducția spontană, care se încheie cu o ipoteză, ci și inducția științifică, a cărei concluzie este o teză.

Dacă nu se înlătură obsesia modelului deductiv din calea explicării inferențelor inductive, nu se poate înțelege unitatea dialectică dintre inducție și deducție și, prin urmare, nici saltul cunoașterii de la ipoteză la teză.

3. Previziunea și munca

Silogismul care are ca premisă majoră o teză este o deducție tetică și are drept concluzie o *previziune*. Dacă ipoteza este concluzia unei inducții spontane, intuitive și a unei deducții ipotetice, previziunea este concluzia unei deducții tetice. În vreme ce ipoteza este o anticipare probabilă, previziunea este o anticipare certă.

De aceea principalul obiectiv al atacurilor epistemologiei burgheze contemporane sînt legile naturii și ale societății, precum și posibilitatea tezelor de a le reflecta.

„Nu există cauze în natură în adevăratul înțeles al cuvîntului — decide A. Bonnet de Viller. — Totul este reciproc cauză și efect. Materia, împinsă fără ordine și fără rațiune prin serii de transformări, produce echilibruri trecătoare, îndată rupte, ale căror elemente reformează necontenit alte figuri fugitive“[1].

Ori de cîte ori metoda metafizică se izbește de dialectica lucrurilor, cercetătorul neînarmat cu materialismul dialectic intră în panică și se prăbușește din nou pe vechile poziții ale cratilismului: nu te poți scălda nici măcar o singură dată în fluxul necontenit al realității!

Întrepătrunzîndu-se, cauza și efectul nu încetează nici o clipă să fie cauză și efect, iar caracterul trecător al „echilibrurilor“ nu sperie nici el pe dialecticianul materialist, care știe că, în vreme ce contradicția este veșnică, unitatea contrariilor este doar vremelnică.

„În ciuda aparențelor — insistă același autor —, niciodată două evenimente nu se repetă identic în toate împrejurările lor; de aceea, urmările pe care le antrenează nefiind niciodată aceleași, fatalitatea

[1] A. Bonnet de Viller, *L'oeuvres de l'experience*, în „Dialectica“, 1962, nr. 62, p. 177.

la care sîntem în realitate supuși ne rămîne ascunsă"[1].

Evident că nenumăratele fenomene prin care se manifestă aceeași esență nu sînt identice. Numai esența este identică; fenomenele sînt diferite și cel mult asemănătoare. Dacă ne mulțumim cu spectacolul variabilității lucrurilor și nu pătrundem pînă la esența lor înseamnă că ne lăsăm în voia întîmplării, iar întîmplarea izolată de necesitate se transformă în fatalitate, tot așa cum se transformă în fatalitate și necesitatea izolată de întîmplare. Autorul vrea ca cititorii să înțeleagă că într-o lume dominată de fatalitate previziunea este lipsită de sens.

Dar în lume nu există numai fenomene, ci și esențe, nu există numai întîmplarea, ci și necesitatea. Cunoscînd esența, cauza, necesitatea, oamenii pot să prevadă efectele, evenimentele. A prevedea înseamnă a anticipa comportarea unui fenomen pe baza cunoașterii prealabile a esenței sale.

Pentru a se desfășura cu eficiență, practicii sociale îi este nu numai necesară, ci și suficientă cunoașterea esențelor și a cauzelor. În cunoștință de cauză, ea poate domestici orice efect. Efectele care au aceeași cauză și fenomenele prin care se manifestă aceeași esență sînt asemănătoare și deci pot aduce foloase asemănătoare. Cu cît sînt mai individuale însușirile lucrurilor, cu atît sînt mai puțin

[1] A. Bonnet de Viller, *op. cit.*, p. 178.

interesante pentru practică. Oamenii utilizează fenomenele și efectele, călăuziți de cunoașterea esenței și cauzei lor. Faptul că oamenii sînt în stare să utilizeze lucrurile din mediul lor înconjurător este o dovadă că legile obiective există și că previziunea în lumina căreia s-a desfășurat acțiunea a fost exactă. Nu așa gîndește și autorul citat mai sus. După el, „cine zice utilizare zice modificarea efectelor pretins necesare"[1]. Pornind de la ideea că „determinismul exclude finalitatea"[2], el nu mai poate înțelege că finalitatea este modalitatea subiectivă a determinismului obiectiv, că „omul tinde să cunoască realitatea prin prisma scopurilor, adică a „imaginilor subiective ale viitorului""[3], după cum se exprimă Edit Rózsahegyi. Deși pretinde că a surprins unitatea dialectică dintre cauză și efect, A. Bonnet de Viller nu-și dă seama că finalitatea începe prin a fi imaginea unui efect obținut în trecut și dorit din nou în prezent. Prin transformarea determinismului în finalitate, „relația temporală reală a fost răsturnată, deoarece efectul a devenit cauză"[4].

Este interesant de remarcat că viitorul pătrunde în prezent atît prin intermediul scopurilor, cît și prin intermediul previziunilor. Însă, în vreme ce

[1] A. Bonnet de Viller, *op. cit.*, p. 188.
[2] *Ibidem*, p. 181.
[3] Edit Rózsahegyi, *The Place and Role of Purpose in the Process of Cognition*, în „Varia", Budapesta, 1963, p. 18.
[4] *Ibidem*, p. 11.

scopurile nu sînt decît conștiința nevoilor sociale individualizate, previziunile sînt anticipări explicative care permit practicii să transforme fenomenele a căror esență este cunoscută potrivit scopurilor stabilite. Ca și previziunea, scopul este o idee prin care gîndirea abstractă ajunge la practica asupra concretului. Scopul are însă neapărat nevoie de previziune pentru a se realiza deplin.

Previziunea nu poate fi o anticipare sigură decît dacă este posibilă inducția științifică prin care ipoteza se transformă în teză. Numai inducția științifică este capabilă să realizeze saltul de la experiment la teză prin verificarea ipotezei mijlocitoare.

Neopozitiviștii, neoraționaliștii, fenomenologii contestă posibilitatea unei asemenea inducții. Ei nu văd posibilitatea nici unui fel de punte între experiența sensibilă și gîndirea logică. Ferdinand Gonseth acceptă cel mult posibilitatea unei permanente acomodări a „orizontului enunțării" la „orizontul experimentării". Cei mai mulți epistemologi nemarxiști sînt de acord asupra acestui punct: nu se poate sări de pe planul experimental pe cel rațional!

„Între model și imagine există o dualitate ireductibilă, legile reprezentării opunîndu-se ca una să fie efectul celuilalt"[1], afirmă același A. Bonet de Viller.

Materialismul dialectic opune acestei „dualități eterogene și simetrice" o „unitate omogenă și asi-

[1] A. Bonnet de Viller, *loc. cit.*, p. 189.

metrică". Experiența și rațiunea, inducția și deducția, practica și teoria nu formează dualități eterogene în care cele două elemente conversează de la egal la egal. Ele formează unități dialectice în care cele două elemente sînt omogene, dar unul dintre cele două elemente este primordial, iar celălalt secund în procesul continuu de întrepătrundere în care ambele sînt antrenate.

Inducția și deducția sînt, evident, opuse, dar în același timp omogene și interdependente pe planul cunoașterii, inducția fiind primordială, iar deducția secundă în procesul de întrepătrundere prin care inducția se transformă în deducție. Întreaga putere de anticipare a previziunii își are izvorul în inducția științifică. Previziunea este certă, deoarece este dedusă dintr-o teză. Însă numai inducția științifică poate transforma o ipoteză într-o teză.

Henri Poincaré era de acord că, „fără generalizare, previziunea este imposibilă"[1], dar, pentru el, „orice generalizare este o ipoteză"[2]. În concepția pozitiviștilor nu există o deosebire esențială între o ipoteză și o previziune. Ambele sînt, după părerea lor, probabile. Ei contestă oricărei inducții posibilitatea de a ajunge la o teză. După ei, confirmarea unor ipoteze sau îndeplinirea unor previziuni nu verifică respectivele judecăți. „Concepția noastră modernă

[1] H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Flammarion, Paris, 1908, p. 169.
[2] *Ibidem*, p. 178.

despre natură este *eficace:* ea ne dă posibilitatea s-o stăpînim. Dar cine ne dovedește că e *justă?* ..."[1], se întreabă Roger Munier. Pentru idealiștii de toate nuanțele, previziunea este mai degrabă un fel de nostalgie după adevărata cunoaștere decît o cunoaștere adevărată a viitorului. O asemenea anticipare este mai aproape de ipoteză decît de previziune.

Neopozitiviștilor li se pare că neîncrederea în existența obiectivă a legilor și în posibilitatea gîndirii umane de a le cunoaște este un principiu filozofic mai valoros decît contrariul lui. Ei numesc metafizică orice filozofie afară de filozofia nonfilozofiei. De ce a filozofa împotriva filozofiei este o îndeletnicire mai științifică decît a generaliza legile descoperite de științele particulare? Aceasta este, probabil, o întrebare ... „metafizică".

Traducînd „*apriori* prin *cine încearcă să vadă cum efectele depind de cauze* și *aposteriori* prin *cine examinează cauzele prin efecte* ..."[2], nu apare clar unitatea dialectică dintre etajul senzorial, la care se înregistrează efectele pentru a li se căuta cauzele, și etajul logic, la care se prevăd efectele, cauzele fiind cunoscute.

Se aduce din ce în ce mai des ca argument împotriva caracterului necesar al previziunii faptul că

[1] Roger Munier, *Fragments pour une „Physique"*, în „Arguments", 1962, nr. 24, p. 62.
[2] În „Rev. philos.", 1962, nr. 3. p. 366.

orice adevăr este relativ. Se pornește, așadar, de la ideea că parțial înseamnă fals.

Paradoxele cărora le-a dat naștere conflictul dintre conceptele macroscopice și însușirile microobiectelor i-au împins pe cei mai mari fizicieni să se îndoiască de capacitatea de cunoaștere și de previziune a gîndirii umane.

Paradoxul nu este însă o abatere de la adevăr, ci doar o abatere de la banal.

Paradoxul este o idee care contrazice opinia curentă, adică „ortodoxă". „Para" înseamnă „alături" și „doxa" înseamnă „opinie". Toate marile descoperiri din istoria științei au fost la început paradoxale. Astăzi este mai greu de înțeles cît de paradoxale au fost la vremea lor teze ca: „Nu zeii i-au creat pe oameni după chipul și asemănarea lor, ci, dimpotrivă, oamenii i-au imaginat pe zei după chipul și asemănarea lor", sau „Nu Pămîntul este acela în jurul căruia se învîrtește Soarele, ci, dimpotrivă, Soarele este acela în jurul căruia se învîrtește Pămîntul" sau „Nu conștiința oamenilor determină istoria societății, ci, dimpotrivă, istoria societății determină conștiința oamenilor". Ne-am obișnuit cu ele și caracterul lor paradoxal a pălit în mare măsură, așa cum pălește în zilele noastre caracterul paradoxal al adevărului că pe suprafața unei sfere drumul cel mai scurt dintre două puncte nu e o linie dreaptă, ci una curbă. Cunoașterea științifică se află într-o polemică necontenită cu opinia curentă în

care tind să se absolutizeze prin banalizare vechile cunoștințe.

Dar ideile pot fi paradoxale nu numai prin conținutul lor cognitiv, ci și prin forma lor logică. În momentul în care gîndirea pătrunde pînă la dialectica lucrurilor, formele ei logice devin paradoxale. Reflectarea dialecticii lucrurilor se structurează în forme logice care contrastează cu formele logice obișnuite. Încercînd să fundamenteze metafizica, Zenon se străduiește să demonstreze caracterul *iluzoriu* al mișcării prin faimosul paradox al dihotomiei, care dezvăluie, de fapt, *dialectica* mișcării. Susținînd că un mobil care are de străbătut o anumită distanță trebuie mai întîi să parcurgă jumătatea acestei distanțe, iar mai înainte jumătatea jumătății acestei distanțe și jumătatea jumătății jumătății acestei distanțe și așa mai departe la infinit, Zenon crede că a demonstrat imposibilitatea mișcării, caracterul ei pur aparent. Zenon descoperă astfel faptul că o linie finită este formată dintr-un număr infinit de puncte și că, la rîndul ei, poate fi prelungită la infinit; el dezvăluie astfel, printr-o formă logică încă primară, unitatea dialectică dintre finit și infinit.

Mai sînt și astăzi gînditori care ne recomandă să nu ascultăm ce ne spune Zenon, ci să privim cum se mișcă lucrurile. Dar Zenon nu contestă impresia subiectivă că lucrurile se mișcă, ci posibilitatea *obiectivă* a mișcării. Faptul că infinitul dă naștere

finitului și finitul dă naștere infinitului contrazice logica metafizică pe care încearcă s-o întemeieze Zenon și de aceea el respinge posibilitatea reală a mișcării. El se folosește de dialectică pentru a pleda în favoarea metafizicii.

Spre deosebire de ceea ce cred mulți matematicieni, teoria modernă a seriilor convergente nu înlătură paradoxul zenonian, ci îi dă o formă matematică. Paradoxul rămîne: faptul că un număr *infinit* de segmente din ce în ce mai mici însumează o mărime *finită!* ... De altfel, matematica răspunde la o altă întrebare decît aceea pusă de Zenon. Eleatul a răspuns negativ la întrebarea: „Este oare posibilă mișcarea?“, iar matematicianul răspunde precis la întrebarea: „Cîtă vreme îi trebuie unui mobil care se deplasează cu o anumită viteză să parcurgă o anumită distanță?“.

Paradoxul zenonian viza *esența* mișcării, în vreme ce matematica se referă la *fenomenul* mișcării.

Tot o formă paradoxală a căpătat și reflectarea saltului dialectic de la cantitativ la calitativ. Paradoxul grămezii, formulat de megarici, susține că nu se poate preciza numărul boabelor de grîu care formează o grămadă. În momentul în care se precizează că 100 de boabe formează o grămadă, se ivește întrebarea: „Oare 99 de boabe nu formează o grămadă?“. Așadar, iată paradoxul: „Cîte boabe trebuie adunate pentru ca să se formeze grămada și

cîte boabe trebuie scăzute pentru ca grămada să înceteze să mai fie grămadă?“.

Este vorba de forma logică paradoxală pe care o dobîndește reflectarea faptului că trecerea de la o anumită cantitate de boabe care *nu* are calitatea de grămadă la o altă cantitate de boabe care *are* calitatea de grămadă este profund dialectică.

Vestitul paradox al mincinosului nu este nici el altceva decît expresia unei situații dialectice: imposibilitatea unui sistem închis de gîndire de a se autoaprecia. Cînd un mincinos afirmă că minte — susține paradoxul — atunci gîndirea intră într-un impas, deoarece dacă minte înseamnă că spune adevărul și dacă spune adevărul înseamnă că minte. Însă îndată ce ieși din sistemul de gîndire al mincinosului, constați că te afli în fața judecății: „Eu mint că mint“. Privită din afara sistemului de gîndire al mincinosului, această judecată nu poate fi apreciată decît ca falsă; negată de cel care o apreciază, ea capătă forma: „Eu nu mint că mint“, ceea ce înseamnă că mincinosul minte. Absurditatea contradicției logice a fost înlocuită cu adevărul tautologiei. Dar această depășire a paradoxului este posibilă numai dacă nu se mai confundă sistemul de gîndirea al mincinosului cu sistemul de gîndire al celui care îl apreciază. *Metateoriile* au apărut din necesitatea permanentă a unor asemenea depășiri. Esența revoluționară a oricărei cunoașteri științifice comandă mereu *ieșirea* din fenomenul cercetat și *deschi-*

derea sistemului logic în care este gîndit. Însă numai materialismul dialectic, fiind esențialmente critic și autocritic, este în stare să se mențină permanent deschis.

Privit mereu din punctul de vedere al logicii metafizice, paradoxul a fost considerat cînd ca o *aporie* — problemă insolubilă —, cînd ca o *antinomie* — două judecăți contradictorii deopotrivă de valabile —, cînd ca un *sofism* — raționament incorect. În realitate, paradoxul șochează, scandalizează, surprinde opinia obișnuită, prin faptul că este expresia gîndirii dialectice și a dialecticii gîndirii.

Ceea ce trebuie înlăturat nu este paradoxul, ci pseudoparadoxul, adică jocul de cuvinte care mimează paradoxul. Paradoxul este o „antiprejudecată" și nicidecum o „antijudecată". Paradoxul marchează începutul victoriei noului asupra învechitului. El semnalează primul contact al viitorului cu prezentul.

La începutul veacului, W. Ostwald era încă de părere că „dacă o cunoștință are ca unic obiect trecutul, fără să se simtă datoare sau să poată într-un fel sau altul să slujească drept bază la prepararea viitorului, ea e complet inutilă și trebuie să i se facă loc alături de celelalte activități fără țel pe care le numim, în general, *joc*"[1].

Este adevărat că, după W. Ostwald, deosebirea

[1] W. Ostwald, *Esquisse d'une philosophie des sciences*, Paris, 1911, p. 13.

dintre concret și abstract constă în deosebirea „dintre *ceea ce se încearcă actualmente* și totalitatea *amintirilor* și *așteptărilor* care îi corespund; este vorba deci nu de *real*, ci mai degrabă de *actual*“[1]. Din punctul său de vedere, previziunea nu poate avea un caracter necesar. Gîndirea umană nu poate să emită decît conjecturi probabile, bazîndu-se pe faptul că, „deoarece a fost așa pînă acum, mă aștept să fie tot așa și în viitor“[2].

W. Ostwald scrie înainte de marile răsturnări științifice și sociale. El mai vede încă o legătură între extinderea relațiilor dintre oameni și lungimea razei de bătaie a previziunilor. „Cu cît mai îndepărtate și mai variate devin relațiile umane — scrie el —, cu atît mai îndepărtată și mai sigură devine previziunea evenimentelor viitoare. Și atunci este posibil ca această previziune să conțină răspunsul la întrebări care n-au intrat încă într-un mod presant în cadrul relațiilor vitale anterioare, dar mai devreme sau mai tîrziu vor apărea în momentul unei dezvoltări mai complete“[3].

Astăzi însă, Werner Heisenberg, influențat de caracterul deprimant al filozofiei pozitiviste și existențialiste, ajunge la concluzia că de acum încolo omul se află singur cu el însuși în fața naturii, iar știința

[1] W. Ostwald, *op. cit.*, p. 17.
[2] *Ibidem*, p. 38.
[3] *Ibidem*, p. 15.

nu mai are de-a face cu legile naturii, ci se ocupă de regulile potrivit cărora gîndirea citește semnele înregistrate de instrumentele de investigație. „În consecință — scrie W. Heisenberg — legile naturale, pe care în teoria cuantică le formulăm matematic, nu mai privesc particulele elementare propriu-zise, ci cunoașterea pe care o avem despre ele“[1]. Locul previziunilor l-au luat conjecturile probabilistice.

Părerile lui Niels Bohr nu diferă prea mult de ideile epistemologice ale ilustrului său coleg. „Deoarece scopul științei este de a spori și de a ordona experiența noastră, orice analiză a condițiilor cunoașterii trebuie să se sprijine pe un studiu al caracterului și al importanței mijloacelor noastre de comunicare“[2]. Prin formă logică, N. Bohr nu mai înțelege structura reflectării celor mai generale și esențiale însușiri și raporturi din lumea exterioară, condiție necesară, deși insuficientă, a oricărei previziuni științifice, ci un sistem de semne cu o funcție exclusiv organizatorică. „Prin cadru conceptual — scrie el — înțelegem pur și simplu reprezentarea logică neambiguă de relații între fapte de experiență. Acest fel de a vedea reiese limpede din dezvoltarea istorică care a văzut dispărînd orice separație riguroasă între logică formală, studii semantice și chiar

[1] W. Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, p. 18.
[2] Niels Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine*, p. 85.

sintaxă filologică"[1]. Dezamăgit de imposibilitatea de a aplica microfenomenelor „convențiile de limbaj adaptate la experiența noastră zilnică"[2], N. Bohr nu și-a mai dat seama că relativitatea valabilității unei teze nu anulează nici obiectivitatea și nici certitudinea adevărului ei. Fiind relative, adevărurile nu încetează să fie obiective. Relativitatea și obiectivitatea nu sînt însușiri incompatibile ale adevărurilor. Din pricina relativității lor, N. Bohr, sub presiunea neopozitivismului, renunță cu totul la adevăruri.

Neopozitivismul a dus în zilele noastre la o puternică recrudescență a mecanismului. Ironizînd reducerea gîndirii umane la o mașină cibernetică, Jean Cuisenier notează: „O dată cu recentele progrese ale fizicii și ale teoriei informației începem și noi să înțelegem universul ca un ansamblu de emițători și receptori între care circulă mesaje. Simultan descoperim că legile informației sînt și legi ale naturii și că mesajele pot fi sesizate nu numai dinăuntru, prin ceea ce ele semnifică, ci și din afară, prin ceea ce ele sînt în mod obiectiv. Dacă trecerea de la legile naturii la legile informației este legitimă, atunci trecerea în sens invers, de la legile informației la legile naturii, trebuie să fie tot așa: este tocmai ce face de milenii gîndirea sălbatică..."[3].

[1] Niels Bohr, *op. cit.*, p. 68.
[2] *Ibidem*, p. 33.
[3] Jean Cuisenier, *Formes de la parenté et formes de la pensée*, în „Esprit", 1963, nr. 11, pp. 548 și 549.

Firește că nimeni nu mai poate constesta astăzi imensul serviciu pe care îl pot aduce oamenilor mașinile cibernetice. Ceea ce trebuie însă combătut este încercarea neopozitivistă de a reduce gîndirea umană la aceste „mașini de gîndit". Mașinile de gîndit nu fac previziuni, ci ajută gîndirii umane să le facă.

Paul Ricoeur remarca într-o discuție că, de fapt, pentru neopozitiviști nici nu există mesaj în sens propriu, adică „kerigmatic", anunțiativ, ci numai în sens „cibernetic", adică declanșativ; pentru ei, oamenii n-au nimic să-și spună, despre esența lucrurilor, dar trebuie să vorbească atît de bine, încît discursul lor să poată fi supus unei analize structurale. Sintaxa lor analizează structura unui discurs „fizicizat"[1]. Evident, un asemenea discurs nu poate să spună nimic despre viitor.

În concluzie, traiectoria procesului de cunoaștere, în care apare limpede atît locul, cît și rolul ipotezei și previziunii, ar putea fi următoarea: cunoașterea pornește de la experiența dobîndită în procesul practicii sociale, se urcă printr-o inducție intuitivă la ipoteză, apoi coboară printr-o deducție ipotetică la o judecată singulară, pe care o confruntă experimental cu faptele, și, dacă ipoteza se verifică, se suie din nou, de data aceasta mai sus, pînă la teză, de unde, printr-o deducție tetică, coboară încă o dată, ajungînd la previziune, în lumina căreia se poate desfășura intervenția practică în mersul lucrurilor.

[1] Vezi „Esprit", 1963, nr. 11, pp. 652—653.

Este de remarcat că, într-un ciclu complet al procesului de cunoaștere, subiectul vine de trei ori în contact direct cu obiectul: prima oară prin *experiență*, a doua oară prin *experiment* și a treia oară prin *muncă;* experiența o suporți, experimentul îl provoci pentru a confrunta o ipoteză, iar munca o exerciți pentru a transforma lucrurile.

Mai este de semnalat și faptul că ipoteza este nu numai concluzia unei inducții spontane, intuitive, ci și a unei deducții ipotetice: judecățile universale nu pot fi confruntate experimental decît prin intermediul unor judecăți singulare deduse din ele. Neopozitiviștii nu greșesc pentru că admit existența raționamentelor ipotetico-deductive, ci pentru că opresc procesul cunoașterii la ele.

În sfîrșit, „nimic nu ne obligă să presupunem că adevărata explicație poate fi găsită numai pe baza datelor experienței noastre actuale"[1], după cum ne avertiza încă John Stuart Mill, și nici să ignorăm că, datorită independenței relative a gîndirii față de experiență, ipotezele se pot naște direct din alte ipoteze și teze.

Previziunea însă este totdeauna concluzia unei deducții tetice. Ea nu așteaptă verificări, ci împliniri.

[1] John Stuart Mill, *Système de logique déductive et inductive*, t. I, Alcan, Paris, 1909, p. 22.

V.

Fundamentul epistemologic al ideii de progres în filozofia contemporană

Filozofia contemporană se înfățișează cititorului neprevenit ca un haos de „...isme" ce se ciocnesc unele de altele, se încrucișează unele cu altele, se amestecă între ele. Privită însă din piscul cel mai înalt al istoriei filozofiei — materialismul dialectic —, filozofia din zilele noastre se dovedește a fi alcătuită în ultimă analiză, din nenumărate manifestări ale principalelor atitudini categoriale care pot fi luate față de progresul social.

Esența de clasă a filozofiei burgheze contemporane constă, în general, în antiprogresismul ei.

1. Ostilitatea față de timp

O mare parte a filozofilor burghezi contemporani se împotrivesc progresului, îndreptîndu-și atacurile împotriva esenței progresiste a *timpului*, care lucrează pentru comunism și împotriva capitalismului.

„Catastrofa este esența timpului"[1], declară Jean Brun, iar Ferdinand Alquié mărturisește: „Fericirea

[1] J e a n B r u n, *Le temps et la catastrophe*, în „Les études philosophiques", 1962, nr. 1, p. 47.

constă în uitarea timpului, nenorocirea constă în experiența lui"[1].

Identificînd orînduirea capitalistă cu întreaga lume, Kostas Axelos exclamă: „Lumea umblă cu mormîntul deschis"[2].

Astăzi progresul neagă burghezia și de aceea burghezia neagă progresul, chiar atunci cînd renunță la afirmarea explicită a acestei negații și încearcă, dimpotrivă, să acrediteze ideea permanenței rolului progresist al capitalismului. Nici o speculație nu poate ascunde faptul că o clasă socială fără viitor este o clasă antiprogresistă. Însă mulți filozofi contemporani înlocuiesc lipsa de perspectivă a capitalismului cu o presupusă lipsă de perspectivă a omenirii însăși. Oamenilor nu le rămîne ceva mai bun de făcut decît să se azvîrle într-un „entuziasm fără ziua de mîine"[3], spune Romeo Arbour. Oamenii ar fi blestemați să muncească sisific, fără rezultate, fără nădejde, fără țintă. Absurditățile generate de lumea capitalistă sînt prezentate ca esențiale existenței umane. „Absurdul mă lămurește asupra acestui punct: nu există mîine. Iată care este de acum încolo rațiunea libertății mele profunde"[4], exclamă Al-

[1] Ferdinand Alquié, *Note sur le temps*, în *ibidem*, p. 3.

[2] Kostas Axelos, *L'horizon cosmique*, în „Arguments", 1961, nr. 24, p. 3.

[3] Romeo Arbour, *Le bergsonisme dans la littérature française*, în „Rev. int. de philos.", 1959, nr. 48, p. 235.

[4] Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, N.R.F., Paris, 1942, p. 82.

bert Camus. Pentru filozofii absurdului, progresul înseamnă a merge . . . înapoi. Un personaj dintr-o piesă a lui Eugène Ionesco declară ritos: „Vom face niște pași înapoi și vom fi avangarda istoriei“[1].

Sînt filozofi care încearcă să-și calmeze deznădejdea în fața pierderii zilei de mîine, asigurîndu-ne că, „dacă ceea ce este sau ceea ce vine este «progresul» . . ., nu urmează să se dea acestui cuvînt un sens absolut . . . Ar fi nelegitim și perfect absurd să se considere «civilizația» noastră (și de asemenea aceea care va veni) . . . ca superioară celei a grecilor, cretanilor, evului mediu, aztecilor . . .“[2].

Așadar, trecutul pe care îl regretă și viitorul de care se tem sînt iluzorii. Real nu este decît prezentul. De altfel, după părerea multor filozofi contemporani, trecutul nu este reținut de memorie, ci creat de regret, iar viitorul nu este realizabilul pe care știința îl poate prevedea, ci o închipuire a spaimei.

Reducînd timpul la prezent, Paul Valéry scria cîndva că „fiecare clipă cade în fiecare clipă în imaginar“. Pentru o clasă socială căreia istoria nu i-a mai lăsat decît prezent, este firesc ca timpul să nu mai aibă viitor.

Sînt filozofi care susțin chiar izgonirea din vocabularul nostru a unor noțiuni „prea“ generale, ca „civilizație“, „progres“ și altele asemănătoare. Por-

[1] Eugène Ionesco, *Théâtre*, t. II. N.R.F., Paris, p. 141.

[2] Marc Beigbeder, *La Bouteille à la mer*, în „*Rev. de métaphysique et de morale*, 1961, nr. 3, p. 273.

nind de la ideea că oamenii n-au de-a face decît cu lucruri individuale, cu fapte particulare și cu judecăți singulare, neopozitivismul afirmă, de pildă, că o judecată ca „puterea oamenilor asupra naturii a progresat considerabil din preistorie și pînă astăzi" este incorect formulată. În mod corect nu se poate spune decît atît: „Cu mii de ani în urmă, atunci cînd s-au întîlnit o mlaștină și un grup de oameni, grupul de oameni a pierit și mlaștina a rămas; astăzi piere mlaștina, iar grupul de oameni rămîne". În vreme ce prima formulare se referă la ceva inaccesibil verificării senzoriale, cea de-a doua indică o împrejurare care poate fi și cinematografiată. În consecință, cuvîntul „progres" nu înseamnă nimic pentru neopozitiviști și deci n-ar mai trebui să sperie pe nimeni: ceea ce nu se vede nu există; progresul, viitorul, legile nu se văd, deci progresul, viitorul, legile nu există. Însă existența nu este numai realitate, ci și posibilitate; nu numai prezentul, ci și viitorul face parte din existență; existența este și sensibilă, și inteligibilă.

Principalul argument teoretic pe care neopozitivismul îl îndreaptă împotriva ideii de progres susține că ceea ce e mai mult nu poate ieși din ceea ce e mai puțin, că efectul nu poate fi superior cauzei lui, că ceea ce e nou nu poate țîșni din ceea ce e vechi.

Este adevărat că noua calitate nu are de unde să conțină o cantitate mai mare decît aceea pe care o

avea vechea calitate în momentul în care a explodat sau a început să cedeze locul noii calităţi. Însă cantitatea pe care o are noua calitate nu este echivalentă cu cantitatea pe care a avut-o vechea calitate *între cele două puncte nodale*, ale apariţiei şi dispariţiei ei, ci doar cu cantitatea, existentă *în momentul saltului*, care a spart vechea calitate şi s-a revărsat în cea nouă. Oroarea pe care le-o inspiră mişcarea îi împiedică pe mulţi filozofi burghezi contemporani să înţeleagă procesul de acumulare cantitativă ce se desfăşoară în interiorul vechii calităţi. Ei nu sînt în stare decît de o comparaţie metafizică între două calităţi încremenite. Dialectica prin care schimbările cantitative transformă la un moment dat calitatea le rămîne cu totul străină. Încercînd să combată cunoscuta teză marxistă potrivit căreia gîndirea este o însuşire a materiei vii superior organizate, Auguste Etcheverry o socoteşte o ipoteză neinteligibilă pe motiv că „perfectul ar ţîşni adecvat din imperfect, ceea ce e mai mult ar ieşi din ceea ce e mai puţin prin generaţie spontanee, un surplus de realitate ar purcede din neant“[1].

Metafizicienilor, timpul le apare ca iraţional, ca o dovadă a incapacităţii raţiunii umane de a cunoaşte esenţa ultimă a lumii, ca un semn al slăbiciunii omului în faţa atotputerniciei divine. „Pretutindeni unde există schimbare — scrie Boris de Spengler —, unde

[1] A. Etcheverry, *Marxisme et idéalisme*, în „Archives de philosophie“, octombrie, 1955, p. 49.

cordonul ombilical al timpului leagă două evenimente distincte și totuși unul continuîndu-l pe celălalt, există miracol, constatabil, dar refractar la orice reducere rațională. Timpul este istoria și istoria este mai multul ieșind din mai puțin, este existența mergînd mînă în mînă cu neantul“[1]. Spengler recomandă rațiunii mai multă umilință în fața misterului de nepătruns al timpului. De altfel, el constată cu satisfacție că în filozofia contemporană „rațiunea discursivă încetează revoltele sale puerile și regăsește drumul uitat către cele eterne“[2].

Din ostilitate față de autodinamica progresivă a lucrurilor, unii filozofi contemporani încearcă să subordoneze metafizicii pînă și dialectica. În concepția acestora, contradicțiile dialectice sînt menite să ducă la o armonie deplină, în care liniștea metafizică a perfectului înlătură definitiv neastîmpărul imperfectului. Oct. Vuia consideră pe Kierkegaard superior lui Hegel, deoarece în „dialectica“ lui Kierkegaard unitatea potolește contradicția, în vreme ce în dialectica lui Hegel contradicția distruge unitatea. Pentru cei ce se așază de-a curmezișul progresului, „sinteza la care ajunge Kierkegaard este mai profundă și mai originală decît aceea a lui Hegel, căci

[1] Boris de Spengler, *Le statut ontologique de l'homme dans la nature et dans le transcendant*, în Actes du XII-ème Congres internationale de philosophie, Firenze, vol. II, 1960, pp. 138—139.

[2] *Ibidem*, p. 142.

această din urmă este în fond o sinteză neîmplinită, deoarece contradicţia distruge unitatea contrariilor"[1].

Filozofia burgheză din zilele noastre se zbate să anuleze contradicţiile, să scoată din funcţiune însuşi motorul dezvoltării, să uniformizeze mişcarea.

Se aud chiar glasuri care susţin că în urma răsturnării copernicane a geocentrismului oamenii şi-au pierdut poziţia privilegiată pe care şi-au fixat-o singuri în centrul universului. „De la Copernic a devenit evident că omul nu mai are importanţa cosmică pe care şi-o arogase"[2], declară Raymond Ruyer, povăţuind omenirea să fie mai modestă şi să nu mai năzuiască spre ţeluri de neatins. Ca şi cum importanţa cosmică a omului depinde de *locul* pe care îl ocupă el în cosmos şi nu de *puterea* lui, mereu sporită, asupra acestui cosmos! Încercînd să repună în circulaţie absurda invers-proporţionalitate dintre puterea oamenilor asupra naturii şi bogăţia lor spirituală, născocită de unele religii, Jean Paumen dă contemporaneităţii următorul avertisment: „Omul secolului al XX-lea este omul căruia puterea crescută şi izbînzile nu fac decît să-i agraveze sărăcia interioară"[3].

[1] Oct. Vuia, *Existence et logique*, în Actes du XII-ème Congr. int. de philos., vol. V, p. 542.
[2] R. Ruyer, *Le mythe de la raison dialectique*, în „Rev. de métaphisique et de morale, 1961, nr. 1—2, p. 9.
[3] J. Paumen, *Heidegger et le thème nietzschéen de la mort de Dieu*, în „Rev. int, de philos.", 1960, nr. 52, p. 241.

2. Negarea epistemologică a progresului

Antiprogresismul din filozofia contemporană nu se manifestă numai direct, sociologic, *expressis verbis*. Principalele curente nemarxiste ale filozofiei contemporane compromit înţelegerea mişcării progresive a lucrurilor şi a ideilor prin absolutizarea[1] epistemologică a cîte unui moment al autodezvoltării lumii şi al procesului de cunoaştere, deosebindu-se între ele prin faptul că fiecare absolutizează un alt moment al autodinamicii lumii şi un alt moment al reflectării.

Negarea filozofică a progresului, atît din punctul de vedere al ontologiei (dialectica obiectivă), cît şi din punctul de vedere al gnoseologiei (dialectica subiectivă), se poate desfăşura pe *patru* căi principale:

1. absolutizarea generalului,
2. absolutizarea individualului,
3. absolutizarea contradicţiei lor,
4. absolutizarea unităţii lor.

Categorial vorbind, progresul este mişcare de la inferior la superior, iar mişcarea de la inferior la superior se realizează prin unitatea procesuală contradictorie dintre continuitatea schimbării însuşirilor

[1] Întrebuinţez termenul „absolutizare" în sensul lui strict etimologic: *absolvo, -ere, -solvi, -solutum* „a dezlega", „a desprinde" un moment din procesul unitar la care participă, în opoziţie cu termenul „relativ", adică legat de...

individuale și discontinuitatea schimbării însușirilor generale. Schimbîndu-se continuu, însușirile individuale ajung la un moment dat să individualizeze alte însușiri generale decît pînă atunci.

Schimbarea continuă a însușirilor individuale este întreruptă din cînd în cînd de discontinuitatea schimbării însușirilor generale. Acumularea cantitativă a schimbării însușirilor individuale determină saltul prin care apar noile însușiri generale, noua calitate.

Progresul implică autodinamica unității contradictorii dintre individual și general, determinată de legea care guvernează trecerea schimbărilor individuale în schimbări generale.

În zilele noastre, progres social înseamnă inaintare spre comunism, adică spre o orînduire socială calitativ superioară, în care puterea oamenilor asupra naturii și societății va spori necontenit, fără să se mai izbească de limitele proprietății private care, în cele din urmă, întoarce împotriva omului orice progres tehnic.

Încercînd să eternizeze limitele istorice ale capitalismului, Jean Brun prezintă consecințele nefaste ale dezvoltării tehnice *în capitalism* ca pe niște rezultate catastrofale ale dezvoltării tehnicii *în general.* „Umbrele unui potop tehnic — scrie el —, care ca o nouă sabie a lui Damocles amenință astăzi umanitatea, departe de a o invita pe aceasta la refle-

xiune, par, dimpotrivă, s-o incite să accelereze procesul amenințării"[1].

În filozofia contemporană, opoziția față de progres se manifestă nu numai direct, contestîndu-l, ci și indirect, împiedicînd înțelegerea lui cu ajutorul celor patru moduri epistemologice metafizice de a-l ascunde.

Absolutizarea generalului, izolarea lui de individual, lasă schimbarea individualului fără nici o perspectivă, de vreme ce schimbarea însușirilor individuale nu poate să ducă la schimbarea unor însușiri generale, care astfel apar ca date o dată pentru totdeauna. Ipostazierea generalului opune *timpului* real o *eternitate iluzorie.* Constanța relativă a însușirilor generale este fetișizată într-o eternitate absolută. Ceea ce este general *în* lucruri este ridicat *deasupra* lucrurilor și canonizat ca *General divin. Rațiunea* menită să cunoască generalul din lucruri cedează locul ei *credinței* în Generalul de deasupra lucrurilor. Cultul generalului capătă întîietate față de știința despre general, fie că este vorba despre forma savantă și deci filozofică a idealismului obiectiv, fie că este vorba de forma vulgară și deci religioasă a idealismului obiectiv. Fiind absolut, etern și primordial, Generalul — caligrafiat întotdeauna cu majusculă — face imposibil orice progres.

Absolutizarea individualului, izolarea lui de general, lasă de asemenea fără nici o perspectivă schim-

[1] Jean Brun, *op. cit.*, p. 51.

barea însuşirilor individuale. Dacă nu există decît individualul, mişcarea este lipsită de orice sens. Mişcarea este totul, iar scopul nu înseamnă nimic. Dacă nu individualizează un general, individualul este modul de existenţă al neantului. Fără general, întreaga existenţă devine absurdă. Despărţit de general individualul rămîne o formă absurdă de manifestare a neantului.

Separat de general, individualul se subiectivizează şi devine un complex de senzaţii întovărăşit de o trăire afectivă mai mult sau mai puţin intensă. Individualul este astfel absorbit de percepţia care îl oglindeşte, iar raţiunea, care nu mai are ce reflecta, este înlăturată ca un apendice netrebuincios. Într-o lume în care nu există decît individualul, toate lucrurile au aceeaşi valoare, toate faptele sînt echivalente, nici o ierarhie nu este posibilă, orice progres este imposibil.

Absolutizarea contradicţiei dintre individual şi general împiedică în aceeaşi măsură înţelegerea dezvoltării progresive a lucrurilor şi a ideilor despre ele. Desprinderea contrariilor de unitatea lor întrerupe legătura dintre ele şi suspendă astfel procesul de trecere de la o calitate inferioară la una superioară. Însuşirile individuale şi cele generale fiind eterogene, schimbarea primelor nu poate duce niciodată la schimbarea celorlalte.

Izolarea *opoziţiei* contrariilor de *unitatea* contrariilor duce la subiectivizarea atît a individualului,

cît și a generalului și la substituirea contradicției dintre individual și general prin contradicția dintre senzorial și rațional.

Contestînd unitatea contrariilor, cei ce absolutizează contradicția dintre senzorial și rațional acordă acestor contrarii doar o existență complementară. Modul rațional de organizare a experienței senzoriale rămînînd la latitudinea fiecăruia — morala gîndirii fiind extrem de tolerantă —, problema vreunui progres nici nu se mai pune în înțelesul strict al acestui termen. Eterogenitatea experienței senzoriale și a gîndirii logice face de neconceput un progres real. Numai subiectul este în stare să conțină în el, justapuse complementar, aceste două momente iremediabil eterogene. Rațiunii nu-i rămîne altceva de făcut decît să se acomodeze în permanență experienței.

Metafizicii clericale a „Generalului" și metafizicii mai mult sau mai puțin atee a „individualului" i se alătură astfel dubla metafizică a individualului senzorial și a generalului rațional, în cadrul căreia unitatea dinamică este redusă la o complementaritate mecanică.

Absolutizarea unității dintre individual și general reduce contradicția la o simplă polarizare a trăirii subiectului: un pol interior, iar celălalt exterior. Generalul devine polul interior, iar individualul polul exterior. Generalul și individualul sînt considerați drept cei doi poli ai unui subiect etern și invariabil.

Omogenitatea absolută dintre individual și general este tot atît de nefavorabilă progresului ca și eterogenitatea lor absolută, deoarece anulează procesul dialectic prin care schimbarea însușirilor individuale determină, într-un anume moment, și schimbarea însușirilor generale.

Unitatea dintre individual și general este redusă la unitatea dintre senzorial și rațional. Gnoseologia absoarbe ontologia. Lumea apare ca o proiecție exterioară a polarizării interioare a subiectului în sensibilitate și rațiune. Generalul *transcendent* al clericalismului devine Generalul *transcendental* al apriorismului. Cunoașterea nu oglindește lumea, ci o construiește; subiectul nu reflectă obiectul, ci îl creează; teoria cunoașterii este în același timp și teoria existenței.

Ca și pentru clericalism, idealul apriorismului se află înapoi, nu înainte. „A progresa" înseamnă a ne întoarce ori la *transcendentul* din care am fost izgoniți, ori la *transcendentalul* din care purcede întreaga lume. La transcendent ajungem prin credință, iar la transcendental ajungem prin intuiție. În vreme ce credința ne este prezentată ca o forță spirituală suprarațională, despre intuiție ni se spune că este doar un mijloc de cunoaștere hiperrațional.

Nici una dintre aceste modalități epistemologice ale filozofiei contemporane de a se împotrivi progresului nu rezistă tirului de argumente al materia-

lismului dialectic. Numai materialismul dialectic este în stare să înlăture argumentele epistemologice opuse progresului. Chiar cînd sînt favorabili progresului, filozofii nemarxiști nu dispun de argumente hotărîtoare în această direcție.

Încercînd să se opună acelora care susțin imposibilitatea progresului cu ajutorul argumentului: cauza nu poate fi inferioară efectului, Marcel Conche scrie că, „dacă efectul nu poate fi mai *mare* cantitativ decît cauza, el poate fi mai *perfect*... calitativ"[1]. Autorul citat nu poate concepe că superioritatea calitativă a efectului față de cauza lui depinde de superioritatea lui cantitativă, dar nu față de cauza care l-a provocat, ci față de cauza care se pregătea să-l provoace. Ceea ce îi scapă din vedere este tocmai procesul de acumulare cantitativă care are ca efect noua calitate. El compară două cantități fixe, în vreme ce cantitatea cauzei crește mereu înainte de a se vărsa în efectul ei. Puterea oamenilor asupra naturii la începutul sclavagismului a fost cantitativ mai mare decît în comuna primitivă, dar nu mai mare decît în momentul destrămării comunei primitive și apariției sclavagismului. Tocmai faptul că noua cantitate nu mai încape în vechea calitate cauzează apariția unei noi calități.

[1] Marcel Conche, *Le „cogito" axiologique*, în Actes du XII-ème Congr. int. de philos., vol. XII, Firenze, 1961, p. 104.

Nici unii filozofi marxiști nu sînt totdeauna consecvenți în lupta lor împotriva încercărilor contemporane de a trece sub tăcere saltul calitativ, momentul revoluționar. A nu scoate în evidență caracterul discontinuu al saltului calitativ în continuitatea acumulării cantitative înseamnă a ceda în fața încercărilor de a absolutiza individualul, cantitativul, senzorialul. „Dialectica — scrie Adam Schaff — nu este constrînsă să-și subordoneze legea nici credinței într-o asemenea „cantificare" a schimbărilor, nici convingerii că denumirile corelative sînt idealmente precise. Trecerea de la modificări cantitative la modificări calitative poate fi imaginată destul de bine nu ca un punct situat într-un moment temporal ideal, ci ca o anumită fracțiune de timp întinsă într-un anume fel în continuitatea duratei"[1].

Discontinuitatea saltului calitativ se dizolvă astfel în continuitatea schimbărilor cantitative, iar progresul se reduce la o chestiune de grad și nu de natură, de esență.

Materialismul dialectic demonstrează că acumularea cantitativă determină, prin salt, apariția noilor calități, că aspectul cantitativ aparține totdeauna unei anumite calități, că nici o calitate nu se poate reduce la aspectul ei cantitativ.

[1] Adam Schaff, *Sur la rigueur de l'expression*, în „Diogène", 1961, nr. 35, pp. 44—45.

3. Curente reprezentative

Cele patru moduri epistemologice de a se împotrivi progresului nu se găsesc în filozofia contemporană în stare pură. Ele se exprimă printr-o seamă de curente și școli.

Cele mai reprezentative curente ale acestor atitudini filozofice fundamentale sînt:

1. neotomismul și personalismul,
2. existențialismul și pragmatismul,
3. neopozitivismul și operaționalismul,
4. fenomenologia.

Neotomismul absolutizează și divinizează „Generalul“, existențialismul și pragmatismul absolutizează și subiectivizează „individualul“, neopozitivismul și operaționalismul absolutizează și subiectivizează contradicția dintre individual și general, iar fenomenologia absolutizează și subiectivizează unitatea dintre individual și general.

Neotomistul Georges van Riet, reproșînd materialismului convingerea că însușirile generale, esențiale și necesare există în mod real, că cele mai generale însușiri sînt eterne scrie: „În realitate, esențele noastre sînt eterne în măsura în care le separăm de existență. Eternitatea lor este negativă; a o confunda cu eternitatea divină înseamnă a confunda

negativul cu pozitivul, indefinitul cu infinitul, posibilul cu realul"[1].

Este adevărat că stabilitatea generalului se definește în opoziție cu variabilitatea individualului, dar aceasta nu înseamnă de loc nici că stabilitatea generalului este separabilă de variabilitatea individualului, nici că stabilitatea generalului este pur negativă. Ea este relativă, alcătuind împreună cu variabilitatea necontenită a individualului o unitate contradictorie.

Numai „Generalul" la care se închină neotomiștii poate să aibă pozitivitate „pură", deoarece nu există. Eternitatea pur pozitivă spre care privesc cu nostalgie neotomiștii nu este nimic altceva decît stabilitatea relativă a însușirilor generale ale lucrurilor absolutizată și ipostaziată. Eternitatea neotomiștilor este un timp încremenit, căruia i s-a smuls funcția negatoare.

Așadar, eternitatea pur pozitivă a neotomiștilor și nicidecum eternitatea dialectic-negativă a materialiștilor provine din separarea esenței de existență.

Ceea ce îi neliniștește cel mai mult pe neotomiști este funcția negatoare a timpului prin acțiunea căreia se realizează progresul. Sub acțiunea negatoare a timpului este împins vechiul în trecut și forțat să-și cedeze locul noului. Ceea ce intrigă cel mai

[1] Georges van Riet, *L'épistémologie thomiste*, Luvain, 1946, p. 53.

mult neotomismul este mişcarea progresivă a omenirii.

De aceea neotomiştii încearcă să se consoleze cu ideea că cine pierde valorile temporale cîştigă, în schimb, valorile eterne, că face o afacere avantajoasă plătind bunurile veşnice cu bunurile vremelnice. Oamenii muncii n-ar mai trebui să lupte pentru bunuri temporale de vreme ce „totul se îndreaptă . . . către o mare necunoscută, unde ordinea va înlocui dezordinea şi imobilitatea va înlocui mişcarea“[1]. Jacques Madaule îi avertizează şi pe comunişti că „revoluţia, spre deosebire de catastrofa apocaliptică, nu stabileşte nici ea o stare perfectă şi definitivă“[2]. Mereu aceeaşi sete de repaus, de definitiv, de imobilitate! Mereu aceeaşi oroare de mişcare, de timp, de dezvoltare. De ce? Deoarece timpul înseamnă progres.

De cînd succesele celor ce construiesc noua orînduire în întregul sistem mondial al socialismului au devenit imposibil de tăgăduit, neotomiştii încearcă din nou o împăcare între atei şi Dumnezeu. „Această construcţie — scrie Pierre Bigo — este trăită de către om ca o izbîndă asupra lui Dumnezeu. Însă adevăratul Dumnezeu nu este gelos de puterea creatoare pe care i-a încredinţat-o omului. Dimpotrivă, el l-a invitat să se servească de ea, remiţîndu-i în-

[1] Jacques Madaule, *Apocalypse et révolution*, în „La table ronde“, februarie, 1957, p. 103.
[2] *Ibidem*, p. 108.

treaga creaţie printr-un soi de contract de împuterniciri care se află la însăşi originea speciei umane. Dar construirea omului pare momentan să suscite mai multe energii, deoarece se realizează împotriva lui Dumnezeu. Numai că necunoaşterea transcendenţei şi a adevăratei dimensiuni a omului ridică totuşi puţin cîte puţin oprelişti de neînvins în faţa operei întreprinse"[1]. Cu alte cuvinte, să se construiască şi socialismul dacă nu se poate altfel, dar „cu ajutorul lui Dumnezeu". Însă Dumnezeu s-a hotărît să sprijine socialismul prea tîrziu, după ce treaba cea mai grea a fost isprăvită şi, mai ales, după ce oamenii şi-au dat seama că se pot descurca mai bine fără ajutorul lui.

Pierre Bigo crede că oamenii consideră construirea socialismului ca o victorie împotriva lui Dumnezeu. Se înşală. El confundă ateii cu păgînii. Ateii nu luptă împotriva nici unui Dumnezeu, ci împotriva religiei.

Neotomiştii permit raţiunii să se ocupe numai de timp; eternitatea este rezervată doar credinţei. Ştiinţa trebuie să se mulţumească cu adevărurile particulare şi relative; numai credinţei îi este accesibil „Adevărul" general şi absolut. „Desigur — se remnează Jean Lacroix —, nu vom descoperi niciodată decît adevăruri particulare; dar ce ar valora

[1] Pierre Bigo, *Marxisme et humanisme*, P.U.F., 1954, p. 265.

ele dacă n-am recunoaște în ele prezența și imanența Adevărului?“[1]

Pentru el, adevărul absolut nu se formează la infinit prin acumularea adevărurilor relative, ci se află gata dintotdeauna în spatele fiecărui adevăr relativ. Ubicuitatea lui Dumnezeu!

Neotomiștii țin foarte mult la distincția dintre explicația pe care o dă știința și înțelegerea pe care o face posibilă credința. „Explicația se deosebește de înțelegere, deoarece, în aceasta din urmă, *de ce*-ul are un sens final, în vreme ce în cealaltă el vizează cauza eficientă“[2]. Știința încearcă să explice cauzele eficiente, iar credința să înțeleagă cauza finală. Știința îl ajută pe om să-și supună mediul ambiant, iar credința îl ajută să intre în contact cu Dumnezeu.

Pornind de la ideea că știința nu este în stare să cunoască „Adevărul“, Jean Lacroix ajunge la concluzia că „ceea ce se numește, după Kant, *teoria cunoașterii* trebuie să devină, mai precis, o *teorie a credinței*“[3]. O teorie a credinței că vom fi reprimiți în „paradisul pierdut“, că în viitor ne vom întoarce în trecut, într-o lume scăpată de viitor, pentru totdeauna.

În concepția teologilor despre lume, viața „de apoi“

[1] Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, P.U.F., 1955, p. 122.
[2] G. van Riet, *op. cit.*, p. 621.
[3] J. Lacroix, *op. cit.*, p. 95.

există dintotdeauna. Ea e *eternă,* iar adevărul despre ea nu poate fi decît *absolut*. După părerea lor, generalul nu poate fi atins de schimbările individuale. În vreme ce schimbările individuale se desfășoară în timp, generalul este invariabil și etern. Pentru ei, eternitatea nu rezultă din timp, iar generalul nu rezultă din transformările individuale. Neotomismul, de pildă, privește individualul ca pe o condamnabilă aventură, ca pe o nefericită consecință a „păcatului originar". „Realitatea existentă — scrie Jacques Maritain — este, prin urmare, compusă din *natură* și *aventură*"[1]. Cu alte cuvinte, aventura se consumă fără să aibă nici o urmare asupra „Naturii". Orice fel de progres devine astfel iluzoriu; orice noutate devine fructul ignoranței noastre. „Nimic nu e nou — afirmă Manuel de Dieguez —, gîndirea este numai puterea de a arăta *identicul* acolo unde spiritul mai puțin profund crede în mod precis că găsește diferențe și își imaginează că descoperă ciudățenia, deși el însuși o zămislește"[2].

Așadar, despre progres nu poate fi vorba decît în lumea inferioară a lucrurilor materiale, în timpul „aventurilor" individuale ale generalului. Însă teologii au grijă să ne avertizeze că „în vreme ce teh-

[1] Jacques Maritain, *Les degrés du savoir*, Paris, 1932, p. 54.

[2] Manuel de Dieguez, *Style et logique chez Pascal*, în „Esprit", 1962, nr. 7—8, p. 6.

nica progresează și își întărește puterea, valorile morale slăbesc"[1].

Ei îl invită pe „omul occidental" să abandoneze lupta pentru o viață mai bună aici pe pămînt și să-și intensifice contemplarea celor eterne. „Mai întîi și înainte de toate — declară Christopher Dawson — este necesar ca omul Occidentului să-și redobîndească uzul facultăților sale spirituale — puterea sa de contemplare care s-a atrofiat de-a lungul veacurilor de neglijență, în timpul cărora spiritul său și voința sa au fost îndreptate către cucerirea puterii politice, economice și tehnologice"[2].

Oamenii sînt deci povățuiți să nu mai participe activ la progresul real al omenirii, ci să contemple pasiv eternitatea fictivă a Creatorului. Teologia se dovedește a fi filozofia celei mai depline reacțiuni împotriva progresului.

Existențialismul este, dimpotrivă, o apologie a individualului. Pentru existențialiști nu există nimic altceva decît individualul și reacția individului, cu precădere afectivă, față de individual. Izolat de general, individualul este despărțit în același timp atît de esența lui, cît și de legitatea lui, apărînd în ochii existențialismului ca un capriciu absurd al neantului, ca o aventură a Nimicului. Jean-Paul Sartre pretinde că „toate conceptele făurite de istorie, inclu-

[1] Cristopher Dawson, *L'homme occidental et la civilisation des techniques*, în „La table ronde", 1962, nr. 172, p. 45.

[2] *Ibidem.*

siv acela de om, sînt universale singularizate și nu au nici un sens în afară de *această aventură* singulară"[1]. J.-P. Sartre acuză marxismul că silește individualul să se supună generalului. El asimilează operația logică a identificării individualului prin dezvăluirea genului din care face parte cu disprețuirea birocratică a individualului în numele generalului. „Astfel — scrie el — mișcarea perpetuă către *identificare* oglindește practica unificatoare a birocraților"[2].

Pornind de la ideea că „nu se găsește în natură decît dialectica pusă acolo"[3], Sartre nu mai poate înțelege că între individual și general există nu numai contradicție, ci și unitate. El se ridică în apărarea individualului, ca și cînd generalul nu condiționează existența individualului, ci o amenință. În identificarea generalului din lucrurile individuale de același gen, J.-P. Sartre vede „dizolvarea" individualului în general și atîta tot. El este indignat pe marxistul care, atunci „cînd dizolvă particularul în universal, are satisfacția de a crede că reduce aparența la adevăr"[4]. Însă marxistul nu reduce nici o aparență la adevăr, ci identifică un lucru prin des-

[1] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, p. 140.

[2] Idem, *Questions de méthode*, în „Le temps moderne", nr. 139, septembrie, 1957, p. 371.

[3] *Ibidem*, p. 372.

[4] *Ibidem*, p. 50.

coperirea genului care se manifestă sensibil în însușirile individuale ale acelui lucru.

Apărînd individualul de presupusa amenințare din partea generalului, existențialiștii se simt nevoiți să apere și afectivitatea de închipuita amenințare a rațiunii. Pentru cine contestă existența generalului, rațiunea nu mai este decît un atentat împotriva individualului, iar individualul este absurdul, individualul nu mai reprezintă nimic, sau, mai precis, reprezintă *Nimicul*. Toate faptele devin la fel de bune sau de rele, toate idealurile capătă aceeași valoare sau devin deopotrivă de lipsite de orice valoare. Albert Camus declară, că, „dacă nimic nu are sens și dacă nu putem afirma nici o valoare, atunci orice este posibil și nimic nu mai are importanță. Nici pentru, nici contra; asasinul nici nu greșește, nici nu are dreptate“[1]. El încearcă să le insufle oamenilor curajul de „a accepta realitatea momentului, care este crima logică...“[2]. Existențialiștii opun abstracției care fandează în viitor diversitatea unui concret care acționează fără nici o perspectivă. Potrivit tezei lor, existența precede esența, individualul poate realiza orice general.

Spaima în fața revoluției proletare, care se înfăptuiește în virtutea legilor obiective ale dezvoltării sociale, reiese limpede din ceea ce scrie José Ortega y Gasset, unul dintre cei mai reprezentativi filozofi

[1] Albert Camus, *L'homme révolté*, N.R.F., 1951, p. 15.
[2] *Ibidem*, p. 13.

existenţialişti dintre cele două războaie mondiale, cu privire la faptul că „în revoluţie abstracţiile încearcă să se ridice împotriva concretului"[1]. Ceea ce vrea el să evite este ca abstracţia, care oglindeşte necesitatea, să călăuzească transformarea practică a concretului care şi-a epuizat posibilităţile de dezvoltare. El vrea să evite transformarea prezentului într-un cîmp de bătălie pe care viitorul să poată învinge trecutul. El vrea să evite progresul.

Existenţialiştii resping, pe de o parte, raţionalizarea contradicţiilor reale, iar pe de altă parte încearcă să trăiască afectiv contradicţiile ilogice respinse de raţiune. Susţinînd că individualul poate deveni orice, că nu există imposibilul, existenţialiştii îi învaţă pe oameni cum să se elibereze de tirania necesităţii şi cum să trăiască din plin absurdul. Pentru ei, adevăratul adevăr este imposibilul, miracolul, absurdul, ceea ce scandalizează raţiunea; adevărurile de care este capabilă raţiunea sînt potrivnice omului, îl stingheresc, îl împiedică în acţiunile sale, îi micşorează la extrem numărul posibilităţilor. Despre unul şi acelaşi lucru se pot spune mult mai multe minciuni decît adevăruri. De aceea, Jean Dutourd este de părere că omului i se potriveşte mult mai bine minciuna decît adevărul. „Minciuna este liniştitoare, adevărul este tulburător. Min-

[1] J. Ortega y Gasset, *La révolte des masses*, Paris, 1937, p. XXXI.

ciuna este emanația omului... Adevărul este emanația inumană a naturii..."[1].

Unii existențialiști susțin că adevărul și coerența logică chiar îi stingheresc pe oameni. Toți „oamenii sînt deosebit de stînjeniți că li se cere o perfectă coerență. Ei știu bine că gîndurile lor nu sînt nici gratuite, nici cu totul sincere; ele nu vizează universalul; ele sînt gînduri de circumstanță, comandate de scopuri practice; dacă li se pretinde să se țină de ele, se irită"[2], notează Simone de Beauvoir. Pentru ea „nu există alte Paradisuri decît Paradisurile pierdute..."[3].

A privi în viitor este socotit de unii existențialiști ca cel mai sigur mijloc de a omorî prezentul, singurul real. Cei care luptă pentru viitor sînt acuzați că lasă să li se fure viața de către nemurire, sacrificînd realul pe diversele altare ale ficțiunii.

Împotrivindu-se celor care luptă pentru progres, Martin Heidegger încearcă să-i convingă că „uniformitatea completă a tuturor lucrurilor umane de pe pămînt... face să reiasă nonsensul unei acțiuni umane socotite ca absolută"[4]. Ca metafizică a individualului, existențialismul este și o metafizică a absurdului.

[1] Jean Dutourd, în *„l'Avant-Scène"*, nr. 160, Gallimard, 1957.

[2] Simone de Beauvoir, *„L'existentialisme et la sagesse des nations* în „Écrits de France", 1946, nr. 3, p. 82.

[3] *Ibidem*, p. 80.

[4] M. Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, 1958, p. 115.

În sens strict, absurdul este un conţinut de cunoaştere al unei forme logice construite incorect; o formă logică incorect construită, încălcînd legi de maximă generalitate ale lumii şi ale reflectării ei, nu respectă nici posibilul, nu numai realul şi îşi lasă astfel conţinutul de cunoaştere să afirme imposibilul, să se prăbuşească în absurd. În consecinţă, absurde sînt faptele care încearcă să realizeze imposibilul. Întoarcerea *geniului* uman împotriva *genului* uman este principalul fenomen prin care se manifestă absurditatea capitalismului contemporan.

Pragmatismul se apropie de existenţialism prin faptul că porneşte şi el de la absolutizarea individualului sensibil, dar se deosebeşte de el prin faptul că este mai puţin o filozofie a trăirii afective şi mult mai mult o filozofie a acţiunii practice. William James însuşi scrie că pragmatismul „este de acord, de pildă, cu nominalismul, făcînd mereu apel la fapte particulare; cu utilitarismul, prin importanţa pe care o dă laturii practice a problemelor; cu pozitivismul, prin dispreţul pentru soluţiile verbale, problemele fără interes şi abstracţiile metafizice“[1]. Dacă generalul nu există, individualul devine de o plasticitate nelimitată şi se supune docil oricărei intervenţii venite din partea omului. De aceea, susţine W. James, „singura raţiune *reală*... este să

[1] William James, *Le pragmatisme*, Paris, 1918, p. 63.

existe *cineva care dorește ca ceva să fie și să fie prezent nu oriunde, ci acolo!*"[1].

Pragmatismul se mai aseamănă deci cu existențialismul și prin subaprecierea rațiunii. Susținînd că „adevărul, la singular, nu este decît un nume colectiv pentru a desemna adevăruri, la plural ..."[2], pragmatismul reduce rațiunea la o stenografie conceptuală care simbolizează constatările individuale asupra naturii. În concepția pragmatiștilor, practica nu este aceea care stabilește contactul dintre subiect și obiect, ci aceea care înfășoară ermetic subiectul în propriile sale acțiuni, iar adevărul nu este însușirea ideilor care oglindesc realitatea obiectivă, ci „un lucru care se face, la fel ca sănătatea, bogăția și forța, în decursul experienței noastre"[3]. Considerînd că totul este posibil, pragmatismul golește noțiunea de progres de orice semnificație.

Asemănarea dintre „filozofia vieții" și „filozofia acțiunii" a făcut deseori posibilă combinarea lor în mintea acelorași gînditori. După Ortega y Gasset, conceptul „nu ne spune nimic despre lucrul însuși, ci rezumă tot ceea ce un om poate face cu acest lucru sau tot ceea ce poate suferi din partea lui"[4]. Cu toții trec ușor peste faptul că rațiunea, cu puterea ei de anticipare, indică sensul progresiv în care se mișcă însăși realitatea.

[1] William James, *op. cit.*, p. 260.
[2] *Ibidem*, p. 289.
[3] *Ibidem*, p. 200.
[4] J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 138.

Neopozitivismul subiectivizează și apoi pune alături în cadrul aceleiași concepții, în mod complementar, două metafizici pînă acum ireconciliabile: a individualului și a generalului. Contestînd generalului în numele primei metafizici orice existență obiectivă, neopozitivismul îl reduce la un simplu simbol coordonator. Noțiunile care structurează logic reflectarea generalului din lucrurile individuale sînt înlocuite de către neopozitivism, care în numele celei de-a doua metafizici le învinuiește de „substanțialism“, cu o sintaxă logică a simbolurilor matematice. „Aceste noțiuni substanțialiste și susceptibile de a fi figurate s-au subtilizat în mănunchiuri de raporturi matematice“[1], scrie Louis Rougier. El opune logicii aristotelice, care oglindește *„o lume de suporturi fără raporturi“*[2], o logică antiaristotelică a raporturilor fără suporturi. Neopozitivismul dizolvă „suporturile“ în senzații și „raporturile“ în convenții lingvistice de organizare a acestor senzații. „S-a putut crede — scrie L. Rougier — că ... fizica are ca sarcină descrierea lumii reale. Necesitatea introducerii unor simboluri din ce în ce mai lipsite de conținut intuitiv imediat ... a rectificat această iluzie, arătînd că știința are un rol mai modest: *acela de a coordona cel mai economic posibil toate senzațiile noastre, și în special pe acelea care corespund*

[1] Louis Rougier, *Traité de la connaissance*, Paris, 1955, p. 243.
[2] *Ibidem*, p. 243.

lecturilor de instrument, fără să pretindă să ne dezvăluie esența lucrurilor"[1]. Unitatea dialectică dintre individual și general, proprie obiectului, devine în neopozitivism întîlnirea complementară dintre senzații și limbaj, proprie subiectului. Fiind cu desăvîrșire eterogene, senzațiile și cuvintele nu pot avea între ele decît un contact organizatoric: cuvintele organizează senzațiile. Pentru un neopozitivist, rostul filozofiei este să vindece mereu cucuiele pe care și le face gîndirea umană ori de cîte ori se izbește cu fruntea de limitele limbajului. „Limbajul este deci un ansamblu de procedee, și filozofia, contrar științei, nu oferă nici explicații, nici ipoteze, nici fapte noi: ea nu poate decît să ne ajute să regăsim procedee de limbaj"[2]. După părerea neopozitiviștilor, filozofia trebuie să studieze limbajul despre lucruri și nicidecum lucrurile înseși. Chiar și unii filozofi contemporani care se declară în dezacord cu neopozitivismul în unele privințe rămîn la părerea că *opoziția* dintre senzații și limbaj face imposibilă *unitatea* lor. „Definiția este o procedură internă a orizontului enunțării; ea nu permite să se tragă nici o concluzie asupra orizontului experimentării"[3], subliniază Ferdinand Gonseth. Între senzații și enunțuri nu poate exista decît un raport de complementari-

[1] Louis Rougier, *op. cit.*, p. 366.

[2] Jacques Ruytinx, în „Rev. int. de philos." 1960, nr. 51, p. 107.

[3] F. Gonseth, *Philosophie des sciences*, în *La philosophie du XX-ème siècle*, vol. I, Firenze, 1958, p. 215.

tate; ele nu pot decît „să se întîlnească", în cadrul subiectului.

Neopozitivismul constă, așadar, într-o „dublă metafizică". Reducînd individualul obiectiv la un complex subiectiv de senzații și generalul la un simbol cu funcție exclusiv organizatorică față de experiența senzorială, neopozitivismul așază alături în mod eclectic și complementar, în cadrul aceleiași epistemologii, cele două metafizici idealiste, tradiționale în problema cunoașterii: *empirismul* și *raționalismul*. Contestînd realitatea generalului și, în consecință, obiectivitatea conținutului cognitiv al formelor logice, neopozitivismul transformă logica într-un soi de „ambalaj convențional" în care subiectul își strînge în anumite pachete nenumăratele complexe de senzații. Toți neopozitiviștii insistă asupra faptului că „logica și matematicile nu spun nimic; ele sînt numai ... felul în care se vorbește despre lucruri"[1]. Pe cei care continuă să caute legătura dintre experiența senzorială și formele logice, James K. Feibleman îi avertizează că „nu există nici un mijloc de a readuce coerența logică la nivelul faptului empiric"[2]. Sensibili doar la *contradicția* dintre empiric și logic, neopozitiviștii nu mai pot înțelege că ceea ce reprezintă „coerența logică" nu este nimic altceva decît structura formală a reflectării ce-

[1] James K. Feibleman, *Une ontologie logiquement primitive ...*, în „Rev. philos.", 1962, nr. 4, p. 513.
[2] *Ibidem*, p. 504.

lor mai generale raporturi dintre lucruri, logicul fiind forma celor mai generale adevăruri. Pentru neopozitiviști, logicul este un mod de organizare a fenomenelor empirice și nicidecum forma în care se cristalizează adevărurile de extremă generalitate. „Actuala filozofie a științei în America — scrie Victor Lenzen — este un exemplu tipic de empirism logic. Se socotește că activitatea științifică constă în a descoperi, a clasa și a organiza fenomene empirice; se recunoaște că această organizare este o realizare logică ce se desfășoară, în principal, în virtutea conceptelor matematice“[1].

Spre deosebire de pozitivismul veacului trecut, neopozitivismul acordă o deosebită importanță funcției organizatorice a logicii. Însă logica neopozitivistă este golită cu desăvîrșire de orice fel de conținut cognitiv; din raționalismul tradițional nu mai rămîne în cadrul neopozitivismului decît „convingerea că activitatea rațională va *construi sisteme* care se vor potrivi diverselor fonemene“[2].

Neopoziviștii evită în mod sistematic să răspundă la întrebarea: „Cum este posibilă potrivirea între logic și empiric?“. Ei consideră că această întrebare este irezolvabilă și deci de nepus. Ceea ce vor să

[1] Victor F. Lenzen, *La philosophie de la science, en Amérique*, în *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États Unis*, t. I, P.U.F., 1950, p. 171.

[2] Jean Ullmo, *La pensée scientifique moderne*, Paris, 1958, p. 229.

evite este răspunsul materialist-dialectic, singurul răspuns ştiinţific la această întrebare.

În formele şi legile logice este structurată reflectarea raţională a celor mai generale însuşiri şi relaţii din realitate. Concordanţa dintre ordinea lucrurilor şi ordinea ideilor este asigurată nu de o convenţie subiectivă, ci de obiectivitatea reflectării. Prin intermediul practicii social-istorice, însăşi realitatea exterioară a fixat în forme şi legi logice proprietăţile şi raporturile ei de extremă generalitate. Capacitatea organizatorică a gîndirii este determinată de capacitatea ei cognitivă.

Sterilizînd teoriile, vidîndu-le de conţinutul lor de cunoaştere, secîndu-le puterea de a privi din ce în ce mai adînc în esenţa lucrurilor şi în viitorul lor, neopozitivismul coboară ideea de progres la o creştere pur cantitativă, fără perspectiva ivirii unor noi calităţi. „Ideea vagă de progres (către ce, pentru ce?) — scrie A. Moles — este înlocuită prin axioma concretă: «ceea ce maşina face prost astăzi va face bine mîine»“[1].

Fără înţelegerea *unităţii* contrariilor, a individualului şi generalului, a experienţei senzoriale şi a raţiunii logice, este imposibilă formarea unei concepţii ştiinţifice despre progres ca lege fundamentală a dezvoltării naturii şi a societăţii.

[1] A. Moles, *Machinisme et philosophie*, în „Rev. philos.“, 1962, nr. 2, p. 25.

După ce neagă existența obiectvă a generalului și subiectivizează individualul, neopozitivismul îl părăsește pe om, lăsîndu-l singur cu el însuși în fața unei lumi despre care nu mai poate să spună nimic, nici măcar că nu există. Sub influența neopozitivismului, celebrul fizician Werner Heisenberg constată cu tristețe că, „pentru prima oară în decursul istoriei, omul se află singur cu el însuși pe acest pămînt . . .“[1].

Nici un progres social nu mai este posibil dacă omul are de-a face numai cu el însuși.

Încercînd să-i întoarcă pe oameni cu spatele la realitate, la esențe, la legi, neopozitivismul ajunge să-i întoarcă, de fapt, cu spatele la viitor. Și deoarece
TEORIA este singura modalitate a viitorului de a par-
ticipa la practica prezentului, neopozitiviștii îi contes-
tă cu înverșunare orice rol cognitiv. Într-adevăr, fără
teorie, singura în stare să oglindească esența, generalul, necesarul și viitorul lucrurilor, „evenimentele viitoare nu pot fi deduse din evenimentele prezente. Înlănțuirea cauzală este o superstiție“[2]. Heliocentrismul nu este superior geocentrismului. Giordano Bruno a ars degeaba. Nici o teorie nu este calitativ superioară celeilalte. O teorie poate fi cel mult mai comodă decît alta, dar în nici un caz mai adevărată.

[1] W. Heisenberg, *La nature selon la physique contemporaine*, în N.R.F., ianuarie, 1959, p. 84.

[2] Ludwig Wittgenstein, în *Textes choisis des auteurs philosophiques* par Armand Cuvillier, vol. II, Paris, 1961, p. 14.

În fața neopozitiviștilor, toate adevărurile sînt deopotrivă de relative și „deci" de subiective. Văzînd numai contradicția, nu și unitatea dintre adevărurile relative și adevărul absolut, Lucien Goldmann afirmă că, „dacă cunoașterea științifică devine și progresează, ea are în fiecare moment un caracter relativ și nu obiectiv"[1]. Dubla metafizică neopozitivistă nu poate înțelege că formarea adevărului absolut este un proces care progresează continuu prin acumularea adevărurilor relative. Combinînd afirmația adevărată potrivit căreia progresiv înseamnă relativ cu afirmația falsă conform căreia relativ înseamnă subiectiv, neopozitiviștii ajung să considere progresul ca pe o mărturie în favoarea subiectivismului. „Faptul evoluției eterne a teoriilor fizice — notează J. H. Tummers — este, după părerea mea, o probă manifestă că lumea pe care o așezăm în spatele fenomenelor este o creație a spiritului uman"[2]. Raționînd în felul următor: progresul este relativ, relativul este subiectiv, deci progresul este subiectiv, Alfred Stern scrie: „Mărturisesc că sînt incapabil să-mi închipui un progres obiectiv independent de conștiința umană..."[3]. Confundînd aprecierea pro-

[1] Lucien Goldman, în Actes du XII-ème Congr. Int. de Philos, t. II, 1960, Firenze, p. 499.

[2] J. H. Tummers, *Une certaine interprétation des théories physiques* în Actes du XII-ème C. I. de Ph., t. V, p. 520.

[3] A. Stern, *Marxisme et relativisme historique*, în „Rev. int, de philos."; 1958, nr. 45—46, p. 311.

gresului de către conştiinţa umană cu *existenţa* progresului independent de conştiinţa umană, A. Stern ajunge la încheierea că fiecare poate considera progresiv ceea ce îi convine mai bine lui.

Spre deosebire de neopozitivişti, care absolutizează opoziţia dintre experienţele senzoriale şi convenţiile lingvistice, *operaţionalismul* absolutizează opoziţia dintre acţiune şi limbaj. Într-un concept care oglindeşte generalul din lucruri, operaţionalistul nu vede decît un plan de acţiune care nu se referă la lucrurile asupra cărora urmează să se exercite acea acţiune. Ca şi pragmatiştii, operaţionaliştii consideră acţiunea nu ca pe o legătură vie între subiect şi obiect, ci ca pe un paravan care împiedică subiectul să cunoască obiectul, obligînd subiectul să aibă de-a face numai cu propriile sale acţiuni. Dar, spre deosebire de pragmatişti, operaţionaliştii acordă o mare importanţă aparatului conceptual de coordonare a acţiunilor.

„Adevărata definiţie a unui concept nu se dă în termeni de proprietăţi, ci în termeni de operaţii efective“[1], pretinde W. Bridgman.

Este deosebit de interesantă încercarea lui Jean Piaget de a depăşi atît neopozitivismul, cît şi operaţionalismul prin explicarea mecanismului de formare

[1] W. Bridgman, *The Logic of modern Physics*, New York, p. 6.

a categoriilor logice din procesul de acțiune a subiectului asupra obiectului.[2]

În realitate, Jean Piaget nu reușește să ajungă la dialectica subiectului și a obiectului, deoarece încearcă să depășească empirismul și raționalismul nu prin materialismul dialectic, care presupune primordialitatea obiectului față de subiect, ci prin absolutizarea interacțiunii „indisociabile“ dintre subiect și obiect, ceea ce îl apropie în mai mică măsură de adevăr și în mai mare măsură de fenomenologie.

Fenomenologia topește opoziția dintre individual și general în ceea ce numește ea „fuziunea transcendentală, apriorică și antepredicativă“ dintre senzorial și rațional. Definind fenomenologia, Husserl, întemeietorul ei, mărturisește că ea „este un idealism care nu este nimic mai mult decît o explicitare a *egoului* meu ca subiect al unor cunoștințe posibile. O explicitare consecventă, realizată sub forma unei științe egologice sistematice, ținînd seama de toate sensurile existențiale posibile pentru mine ca *ego*“[2].

Fenomenologia pornește de la ideea că independent de subiect nu există nimic, nici individualul, nici generalul. Husserl afirmă răspicat că expresia „realitate absolută“, adică realitate existentă independent de subiect, este o expresie contradictorie.

[1] Vezi Jean Piaget, *Défense de l'épistémologie génétique*, „Rev. philos.“, 1961, nr. 4. p. 483.
[2] Edm. Husserl, *Méditations cartesiennes*, Paris, 1941, p. 72.

„O realitate absolută echivalează exact cu un pătrat rotund“[1], scrie el.

În fenomenologie, individualul sensibil este absorbit de sensibilitatea individuală, iar generalul inteligibil este absorbit de inteligibilitatea general-umană, creată prin comunicarea interindividuală. „În aparițiile pe care le am — scrie Husserl — se constituie ca vizaviul meu, pentru mine și într-o anumită măsură în mine, lumea sensibilă care este a mea“[2]. Pentru un fenomenolog, individualul nu sensibilizează în realitatea obiectivă un general care există independent de conștiință, ci sensibilizează în trăirea subiectivă o esență apriorică. „Toată raționalitatea faptului constă în *apriori*“[3], subliniază Husserl.

În concepția fenomenologică despre lume, cunoașterea nu este un proces de reflectare a lucrurilor, ci de creare a lor: trăirea antepredicativă a subiectului transcendental se polarizează în sensibilitate și rațiune, din contactul predicativ al cărora se iscă toate lucrurile. Un lucru nu este unitatea dialectică dintre individual și general, ci fuziunea dintre un complex senzorial și o „esență pură“, care „există“ chiar dacă nu există lucrul. Lucrul este un complex senzorial în care „a coborît“ o esență pură. În feno-

[1] Edm. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, N.R.F., 1950, p. 183.
[2] Idem, *L'Esprit Collectif*, în „Cahiers internationaux de sociologie“, vol. XXVII, P.U.F., 1960, p. 129.
[3] Idem, *Méditations cartesiennes*, p. 133.

menologie, un lucru se naşte prin predicarea unei esenţe pure despre un complex senzorial. Cu alte cuvinte, tocul cu care scriu este ceea ce este, deoarece s-a format judecata: acesta este toc. I s-a atribuit acestui complex senzorial esenţa de toc...

Se petrece mereu în „paradisul transcendental" al fenomenologilor ceea ce, într-un fel sau altul, pretind idealiştii obiectivi că s-a petrecut odată în „paradisul transcendent": esenţa ideală, materializîndu-se în fenomene.

Atrăgîndu-ne atenţia că în viaţă scopurile sînt de două feluri, unele pentru timp, altele pentru eternitate, Husserl ne avertizează să nu abandonăm niciodată eternitatea de dragul timpului, *de dragul istoriei.*

Singurul „progres" pe care îl admite fenomenologia este acela care duce, prin punerea între paranteze a tot ceea ce este subiect natural, empiric, psihologic, la dezvăluirea esenţelor pure şi eterne.

Din fapte nu pot rezulta decît fapte, iar filozofia, care trebuie să se ocupe exclusiv de valorile absolut atemporale, trebuie să refuze din principiu să încorporeze rezultatele ştiinţelor empirice.

Încheiere

După ce, de-a lungul veacurilor, s-a desprins din filozofie mereu încă o știință, dezvoltarea vertiginoasă a științelor contemporane a creat impresia că nu ar mai fi rămas filozofiei în general și epistemologiei în special nimic din obiectul cunoașterii. A mai contribuit la îndreptarea insistentă a epistemologiei spre concret și particular sterilitatea nenumăratelor sisteme idealiste și metafizice acoperite de uitare unul după altul, precum și impermeabilitatea față de nou ale unor teze dogmatizate. Deoarece filozofia a încercat în trecut să impună științelor particulare soluții apriorice, științele particulare, sub presiunea pozitivismului, se răzbună acum, încercînd să absoarbă filozofia. Se pretinde că nu mai poate să existe o epistemologie, la singular, ci doar epistemologii, la plural. A apărut astfel, tendința, tot mai accentuată, de a evita „abstracția" și „universalul", pentru a nu pierde din vedere „concretul" și „particularul". Se pierde însă din vedere faptul că nu abstracția și universalul stingheresc apropierea de concret și particular, ci imprecizia. „Gîndirea — notează Lenin — pornind de la concret la abstract, nu se îndepărtează, dacă este

justă, de adevăr, ci se apropie de el“[1]. Iar Mircea Florian, unul dintre cei mai de seamă filozofi români, scria, în 1934: „Abstracţia sau analiza înstrăinează de realitate numai dacă e făcută pe jumătate sau defectuos, în schimb o abstracţie desăvîrşită şi corectă dezvăluie treptat adîncurile concretului. Abstracţia stă în serviciul ştiinţei şi al vieţii, iar analiza dusă pînă la capăt dă în vileag forţele sintetice ascunse. În schimb idolatria concretului se întoarce împotriva obiectului ei, cum se întîmplă cu orice idolatrie şi dogmatism“[2].

Omul nu poate înţelege concretul decît cu ajutorul abstracţiei, nu poate cunoaşte particularul decît în lumina universalului, nu poate gîndi istoria decît cu ajutorul logicii. Abstracţia, universalul, logicul alcătuiesc singura modalitate *omenească* de cunoaştere a esenţei lucrurilor. Nici o ştiinţă nu se poate dispensa de abstracţiile care oglindesc însuşirile mai mult sau mai puţin generale ale lucrurilor şi proceselor.

Epistemologia filozofică însă nu are de a face direct cu concretul şi cu particularul. Între concretul particular şi epistemologia generală nu există o legătură *nemijlocită,* ci o legătură de două ori *mijlocită: ştiinţa,* care cercetează concretul şi *metaştiinţa,* care studiază respectiva ştiinţă a concretului. Pentru ca

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, Bucureşti, 1956, p. 140.
[2] Mircea Florian, *Reconstrucţie filozofică,* Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1944, p. 310.

să ajungă de la oglindirea sensibilă a concretului la reflexiunea filozofică a universalului, a extremei generalităţi, cunoaşterea umană trebuie să săvîrşească trei salturi: *inducţia intuitivă,* care se termină cu formarea noţiunilor, *inducţia ştiinţifică,* prin care se propun ipotezele şi se formulează judecăţile universale de specialitate şi *inducţia filozofică,* prin care se atinge înălţimea supremă a categoriilor şi legilor categoriale. Filozofia se ocupă deci nu de fapte concrete, ci de concretul logic, nu de conţinuturi speciale, ci de conţinutul categorial, nu de lucruri particulare, ci de însuşirile şi raporturile lor de extremă generalitate. Filozofia nu este o ştiinţă *printre* celelalte ştiinţe şi nici o ştiinţă *deasupra* celorlalte ştiinţe. Filozofia este o concepţie sintetică de extremă abstracţiune şi generalitate despre lume. Între epistemologia generală şi ştiinţele particulare nu există doar o continuitate, ci şi o discontinuitate. Filozofia nu se află pur şi simplu în prelungirea ştiinţelor speciale, ci, într-un anume fel, se şi opune lor, negîndu-le dialectic caracterul particular. „Filozofia — scria M. Florian — nu este o cercetare de specialitate, ci o ochire universală, o considerare a *totalităţii,* o lămurire unitară şi armonică a lumii întregi"[1]. Există, fără îndoială, o unitate dialectică între filozofie şi ştiinţele speciale; dar de dragul unităţii să nu se piardă din vedere caracterul *dialectic*

[1] M. Florian, *Rostul şi utilitatea filozofiei,* Bucureşti, Edit. Socec, p. 21.

al acestei unități. Filozofia răspunde altor aspirații umane decît științele particulare: *tabloul integral al lumii și al legilor ei de dezvoltare.*

Oricît s-ar dezvolta științele particulare, filozofia nu va deveni niciodată de prisos. Obiectul cunoașterii nu poate fi cercetat numai de științele speciale. Este permament necesară și filozofia. „Nici știința nu poate înlocui filozofia, dar nici filozofia nu poate înlocui știința. Este o neiertată rătăcire din partea filozofiei dacă ea pretinde a dezlega o chestiune specială prin jocul olimpic al ideilor generale și abstracte“[1].

Epistemologia nu poate fi redusă nici la metateoria cîmpului fizic, nici la metateoria acizilor nucleici, nici la metateoria omului concret, nici la o terapeutică menită să oblojească rănile pe care și le-a făcut gîndirea tot izbindu-se de imperfecțiunile limbajului. Epistemologia este știința celor mai generale legi ale cunoașterii științifice. Tocmai pentru că filozofia este știința celor mai generale legi ale existenței (ontologia), ale cunoașterii (gnoseologia, inclusiv epistemologia) și ale corectitudinii gîndirii (logica), este și metodologia generală a oricărei cercetări științifice, atît în domeniul științelor particulare ale naturii, cît și în domeniul științelor particulare ale societății.

De altfel, „faptele“ pe care le cercetează științele speciale nu sînt nici ele fapte pure, ci sînt deja în-

[1] Mircea Florian, *op. cit.*, p. 24.

cărcate de o concepţie filozofică despre lume. Numai că o „filozofie implicită“ este o contradicţie în termeni, tot aşa după cum „filozofie explicită“ este o expresia pleonastică. Istoria ideilor filozofice implicite din lucrările savanţilor nu este încă o istorie a filozofiei, ci doar o istorie a filozofemelor, după celebra expresie a lui Hegel. Epistemologia generală este necesară ştiinţelor particulare tocmai pentru că ea, nefiind doar o prelungire sintetizatoare şi generalizatoare a lor, are capacitatea să le îndrume, explicitîndu-le conceptele şi legile fundamentale şi devenind, astfel, în stare să înlăture prejudecăţile care le stînjenesc dezvoltarea. „Ştiinţa pozitivă, cu toată neatîrnarea sa, nu s-a putut lipsi pînă astăzi de serviciile filozofiei „speculative“ şi „critice“ căci adesea criticile şi „elucubraţiile“ filozofilor au sugerat savanţilor mult mai multe anticipări luminoase decît adunarea haotică de fapte“[1].

Cantitatea de fapte nu este niciodată logic suficientă nici pentru o judecată universală de specialitate. De unde ştim că orice corp scufundat în apă...? Oare am scufundat noi în apă toate corpurile din trecut, prezent şi viitor? . . . Cu atît mai insuficientă este cantitatea de fapte pe care se întemeiază o judecată universală filozofică, în sprijinul căreia ar fi nevoie de o infinitate de judecăţi particulare.

[1] Mircea Florian, *op. cit.*, p. 22.

Fără îndrăzneala saltului de la „unii *S* sînt *P*“ la „orice *S* este *P*“ nu poate exista nici știință și nici filozofie.

Ceea ce a dezamăgit pe mulți de-a lungul istoriei este aparența că, în vreme ce oamenii de știință se completează reciproc, filozofii se înlătură reciproc.

O privire mai adîncă descoperă însă faptul că deși fiecare filozofie în parte este o concepție *integrală* despre lume, și despre cunoașterea ei și deci nu poate fi adăugată alteia, totuși există nu numai o istorie a *filozofiilor*, ci și o istorie a *filozofiei*, deoarece, prin intermediul diverselor sisteme filozofice, s-au făurit încet, dar continuu, toate elementele primei concepții științifice despre lume: materialismul dialectic.

Materialismul dialectic a asimiliat și a integrat într-o concepție unitară despre lume adevărurile ivite, de-a lungul timpului, în diferitele sisteme filozofice. Și filozofia marxistă procedează astfel în continuare, asimilînd toate victoriile cunoașterii.

De aceea, atenția epistemologului filozof la rezultatele pe care le obțin științele particulare trebuie să fie continuă. Nu se poate face epistemologie fără cunoașterea progreselor pe care le realizează cercetarea în diferite domenii. Să nu se confunde însă *pregătirea epistemologului cu problematica epistemologiei*. Una este ceea ce trebuie să *știe* și alta este ceea ce trebuie să *creeze* epistemologul. Științele speciale alcătuiesc doar temelia construcției epis-

temologice, nu și etajele ei. Epistemologia nu este un comentariu al științelor particulare.

Spre deosebire de orice știință particulară, filozofia își are centrul pretutindeni și granițele nicăieri. De însușirea spontană a unei filozofii la modă nu se poate însă scăpa decît prin însușirea conștientă a filozofiei marxiste.

Dacă această carte va ajuta într-o anumită măsură la însușirea mai adîncă a dialecticii materialiste și își va convinge cititorii că epistemologia generală, ca parte integrantă a materialismului dialectic, nu este perimată, ținta autorului va fi fost atinsă.

Cuprins

Redactor resp. de carte: LADISLAU REDLINGHER
Tehnoredactor: Ana Sabău

Dat la cules: 27. 09. 1966. Bun de tipar: 13. 01. 1967. Tiraj: 3000+125+25 ex. Hîrtie: scris I A 63 g/m². Format: 80×100/32. Coli editoriale: 10,74. Coli de tipar: 9,00. A.: 11.507. Indici de clasificare zecimală: pentru bibliotecile mari: 1 M 234, pentru bibliotecile mici: 1 M 234.

Tiparul executat sub comanda nr. 709/1966 la Întreprinderea Poligrafică Cluj, str. Brassai nr. 5—7, Cluj — Republica Socialistă România

este
țele